

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**Aspectos antropológicos del Second Discours de J.J.
Rousseau**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Francisco Javier Caballero Harriet

DIRECTOR:

José Iturmendi Morales

Madrid, 2015

Ad. 59.555



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5322941918

355

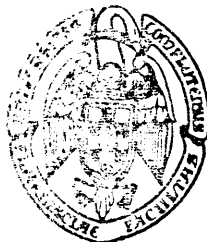
- FACULTAD DE DERECHO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DEL
SECOND DISCOURS DE JEAN JACQUES ROUSSEAU

Tesis Doctoral presentada por:

FRANCISCO JAVIER CABALLERO HARRIET



Dirigida por el profesor:

DR. D. JOSE ITURMENDI MORALES

BIBLIOTECA
DE DERECHO

M A D R I D - 1 9 8 1

	<u>Páginas</u>
INDICE	I
INTRODUCCION	1
NOTAS	8

PRIMERA PARTE

SECCION PRIMERA

ROUSSEAU : UN GRAN PROBLEMA VISTO DESDE LA OPTICA DE LAS OBRAS GENERALES	12
CAPITULO I .- ROUSSEAU : EL PROBLEMA	13
CAPITULO II .- FILOSOFO O NO	16

	<u>Páginas</u>
CAPITULO III .- ¿"ILUSTRADO", "ILUMINISTA", "NATURALISTA", "ROMANTICO"...?	19
CAPITULO IV .- ROUSSEAU Y EL DERECHO NATU- RAL	28
NOTAS	34

SECCION SEGUNDA

DEL ANALISIS DEL PROBLEMA A PARTIR DE ESTU- DIOS MONOGRAFICOS : LAS INCOGNITAS DEL PROBLEMA ..	41
---	----

CAPITULO I .- LAS MIL Y UNA CARAS DE JEAN JACQUES	42
- TENDENCIA ANTINOMICA	45
- LA FALTA DE COHERENCIA EN EL VOCABULARIO	48
- OPOSICION DE SACRIFICAR LA VIDA AL SISTEMA	49
- EL DISCURSO EN PRIMERA <u>PER</u> SONA Y EL DISCURSO POR <u>PER</u> SONA INTERPUESTA	51

CAPITULO II .- INTERES POR EL MITO, EL LENGUA JE IMAGINARIO, NOVELESCO	53
---	----

	<u>Páginas</u>
CAPITULO III .- DEL FANTASMA DEL FRAUDE AL SE	
COND DISCOURS O PRINCIPIOS --	
DEL SISTEMA	57
CAPITULO IV .- LAS FUENTES DEL SECOND DIS-	
COURS	63
NOTAS	67

SEGUNDA PARTE

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DEL METODO	97
CAPITULO I .- ROUSSEAU, EL HOMBRE DE LA NA-	
TURALEZA QUE VIVE EN SOCIEDAD:	
FUSION SISTEMATICO-EXISTENCIAL.	98
CAPITULO II .- "EMPECEMOS, PUES, POR SEPARAR	
TODOS LOS HECHOS"	106

	<u>Páginas</u>
CAPITULO III .- LA BIBLIA COMO ESTRUCTURA DEL SECOND DISCOURS	109
CAPITULO IV .- LA "ASTUCIA" FRENTE A LA DOG- MATICA RELIGIOSA	115
CAPITULO V .- ANTECEDENTES DE LA DESCONEXION ENTRE TEOLOGIA Y MORAL	121
CAPITULO VI .- LA ASEPSIA, LA HIPOTESIS, LA INDUCCION Y LA MATEMATICA	125
NOTAS	132

SECCION__SEGUNDA

ASPECTOS DE LA HISTORIA	150
CAPITULO I .- ROUSSEAU Y LA HISTORIA	151
CAPITULO II .- ROUSSEAU FRENTE A LA HISTORIA: VISION NEGATIVA	154
- SOLUCION ROUSSEAUNIANA DE LA HISTORIA	160
- HECHOS Y CAUSAS	163

Páginas

CAPITULO III .- LA "NECESIDAD" COMO MOTOR DE	
LA HISTORIA	165
- EL SECOND DISCOURS, L'IN- FLUENCE DES CLIMATS RELATI VEMENTS À LA CIVILISATION Y R.G. COLLINGWOOD	168
CAPITULO IV .- ANALISIS HISTORICO-ANTROPOLO- GICO DEL SECOND DISCOURS	171
- EL PARAISO ATARAXICO Y LA "NECESIDAD NATURAL": EXIS- TENCIA Y CONSERVACION	171
- EL OCIO Y LA "NECESIDAD AR TIFICIAL"	178
- LA SUPER-NECESIDAD ARTIFI- CIAL O LA MORALIDAD EN LA ACCION HUMANA	183
- LA METALURGIA Y LA AGRICUL TURA: LA GRAN REVOLUCION ..	186
NOTAS	192

TERCERA PARTE

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA : DEL FISICO	
DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO	234
CAPITULO I .- ROUSSEAU Y BUFFON: DIFEREN-	
CIAS E IDENTIFICACION	236
CAPITULO II .- EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE ...	243
- EL HOMBRE ROUSSEAUNIANO CO	
MO FRUTO DE LA NEGACION	247
- LA DEFINICION DE "HOMBRE -	
NATURAL" A RESULTAS DE LA	
COMPARACION CON EL ANIMAL ..	248
- LA "TENDENCIA SOCIAL"	250
- LAS ENFERMEDADES NATURALES	
Y ARTIFICIALES	252
- AVANCE DE LA PARTE METAFISI	
CA DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO	
A LA LUZ DE BUFFON: LIBER-	
TAD, PERFECTIBILIDAD, SENTI	
MIENTO DEL AMOR	255
NOTAS	262

SECCION SEGUNDA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA: DE LO MORAL	
DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO	286
CAPITULO I .- ROUSSEAU Y CONDILLAC: DIFEREN	
CIAS E IDENTIFICACION	288
- "VERDAD" Y "FACIL" COMO SI-	
NONIMOS DE ETICIDAD Y METO-	
DOLOGIA	293
- METAFISICA: TERMINO PEYORA	
TIVO	296
CAPITULO II .- "LAS IDEAS ANIMALES": EL INS-	
TINTO	297
CAPITULO III .- LAS IDEAS HUMANAS: LA LIBER-	
TAD Y LA PERFECTIBILIDAD	301
CAPITULO IV .- EL ENTENDIMIENTO	305
NOTAS	310

CONCLUSIONES

CONCLUSION	I .- EL DERECHO NATURAL Y LAS DIFE	
	RENTES CONCEPCIONES DE LA "NA	
	TURALEZA DEL HOMBRE"	337
CONCLUSION	II .- ACTITUD CRITICA FRENTE AL IUS	
	NATURALISMO DE LAS DIFERENTES	
	EPOCAS	342
CONCLUSION	III .- OBJETIVOS PRACTICOS DE LA CRI	
	TICA IUSNATURALISTA	351
CONCLUSION	IV .- LOS DOS PRINCIPIOS ANTERIORES	
	A LA RAZON : EL "AMOR DE SI"	
	Y LA "PIEDAD"	355
CONCLUSION	V .- UN DERECHO NATURAL ASENTADO -	
	EN LA BONDAD	363
NOTAS	366
BIBLIOGRAFIA	395

I N T R O D U C C I O N

I N T R O D U C C I O N

=====

En un mundo de violencia, donde las primeras planas de los diarios se exhiben oscurecidas por las tintas funestas de las guerras, de las tensiones entre los países, de los crímenes masivos ..., donde el afán de lucro, el odio y la envidia han tomado aposento en el corazón de los hombres, ha cobrado un eco especial la célebre frase de Jean Jacques Rousseau: "el hombre es bueno por naturaleza", y tentados por la originalidad y la contradicción que supone esta afirmación con el simple hecho de pasear la mirada por nuestro alrededor y observar el panorama internacional, hemos tratado de abordar - el pensamiento del filósofo ginebrino a través del Second --

Discours titulado: Discours su l'origine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes, con el que concursó al premio de la Academia de Dijon a sabiendas de que, por razón del -- contenido rupturista con el pensar de la época, no iba a ser premiado.

Muchas veces nos hemos preguntado : ¿Se ha perdido para siempre esa bondad natural preconizada por Jean Jacques Rousseau?. J. Starobinski en la introducción a una de las múltiples ediciones que han sido reproducidas del Second Discours, afirma que: "Sí, si atendemos a las sociedades. No, si atendemos al hombre singular. El mal no reside en la naturaleza humana, sino en las estructuras sociales. "Si bien la diferenciación es contingente con relación a la naturaleza original del hombre, los males que produce no carecen de remedio", afirma René Hubert. Se puede concebir una educación que prevenga y contrarreste la influencia maléfica de una sociedad corrompida. Pero, para que sea posible una educación de este tipo, es preciso que el educador conozca la naturaleza, o que sea, como Rousseau, un "hombre natural". Sera, -- pues, indispensable tener siempre presentes no sólo la imagen viva de la naturaleza primitiva del hombre, sino además las causas exactas de su desnaturalización. El Discours aporta a los médicos de las almas y de las sociedades las definiciones previas: esta es la salud que hemos perdido y este es el mecanismo de la enfermedad" (1).

Al iniciar esta tesis, hemos querido imaginarnos el talante filosófico de un Rousseau de nuestros días internado en los bosques de Saint-Germain, buscando, al modo que señala en las Confessions, y hallando la imagen de los primeros tiempos. Dedicándose a desentrañar los pequeños infundios de los hombres; atreviéndose a poner al desnudo su naturaleza; siguiendo el progreso del tiempo y de las cosas que la han desfigurado; y, comparando al hombre actual con el natural, demostrar cómo su pretendido perfeccionamiento es la verdadera fuente de miseria.

Qué intensidad tendría su voz volviendo a exclamar: - "¡Insensatos, los que os quejais sin cesar de la naturaleza : sabed que vuestros males proceden de vosotros mismos!" (2). - Pero si, a veces, es bueno dar rienda suelta a la imaginación fantasiosa, no es este el momento adecuado para hacer ciencia ficción. Por ello, vamos a tratar de colocar el Second Discours, en "su" lugar y momento, sabedores de que la tarea de desentrañar la problemática de esta obra es ardua y difícil - debido a la gran profundidad del pensamiento rousseauiano. - Previamente, resulta necesario hacer una observación en el -- sentido de que debemos evitar las conclusiones simplistas propiciadas por la fácil y amena lectura de esta obra por razón del bello y cuidado estilo del enciclopedista. Es el mismo, - Jean Jacques Rousseau quien afirma en las Confessions que - "no encontró en toda Europa sino contados lectores que la entendieron y sólo alguno que quisiese hablar de ella" (3).

Antes de entrar, en profundidad, en el estudio del --
Second Discours, debemos señalar que, esta obra, supone la -
piedra angular de todo el pensamiento rousseauniano.

El Discours su l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, es, ante todo, un discurso antropológico. Y, por si fuera poco, la incidencia jurídica de la antropología del Second Discours, es incontestable y radical. Radical - porque cuestiona ni más ni menos la misma necesidad del Derecho. En efecto, desde Aristóteles se da por hecho que la vida social es una dimensión de la vida personal y que el Derecho es una forma de vida social; de tal suerte que se afirma: "Ubi homo, ibi societas, ubi societas ibi ius". Ahora bien, si se niega que la sociabilidad sea constitutivo esencial del -- ser humano al decir que "el hombre natural es una entidad que plenamente descansa en sí, es la unidad numérica, el entero - absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo" (4), se ataca al fundamento mismo del Derecho. En este sentido, cabría - preguntarse si el Discours rousseauniano, lejos de ser solamente una voz discordante en la polifonía del iusnaturalismo racionalista, no instaura, en última instancia, una ruptura epistemológica respecto a la problemática de sus predecesores aunque, en una primera impresión, aparenta situarse dentro -- del mismo espacio teórico de sus colegas (Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Burlamaqui, ...).

Quizás resultaría conveniente explicar porqué esta tesis doctoral lleva por título Aspectos antropológicos del Second Discours de Jean Jacques Rousseau. Es porque, a mi juicio, la operación quirúrgica a la que, Rousseau somete a sus colegas iusnaturalistas, desde los antiguos griegos hasta los constituyentes de la Escuela del Derecho Natural Moderno, separando lo sano de lo maligno, da como resultado el hallazgo de una gravísima enfermedad cuyo diagnóstico no es otro que el desconocimiento de la naturaleza del hombre y - cuyas consecuencias resultan nefastas puesto que, según -- Rousseau, "esta ignorancia de la naturaleza del hombre es - la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del Derecho Natural (5). Es por ello que Jean Jacques se ve en la necesidad de hacer frente al problema, es decir, salir a la palestra iusnaturalista patrocinando un nuevo concepto de "naturaleza humana". Por ello, si Rousseau utiliza algo de cuanto encontró "sano" a través - de su intervención quirúrgica (por corrientes o por autores) al iusnaturalismo de todas las épocas, no es con otro objeto que con el de tener un contrapunto a sus aseveraciones. - Por ello, la opinión generalizada de que Rousseau toma retazos de unos y otros autores iusnaturalistas y con ellos -- construye su sistema, me parece excesivamente frívola e -- irreal, porque esta fórmula le hubiese conducido, inevitablemente al mismo error que él critica. A mi modo de ver, --

Rousseau, configura un concepto de "naturaleza humana" fundamentada desde la óptica histórica de Montaigne, la perspectiva antropológica de Buffon y la visión moralista de Condillac.

N O T A S

Página 3

- (1) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, págs. 345 y 346.

Página 4

- (2) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro VIII, O.C. I, pág. 388 y 389.
- (3) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro VIII, O.C. I, pág. 389.

Página 5

- (4) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 249.

Página 6

- (5) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.

ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DEL SECOND DISCOURS

DE JEAN JACQUES ROUSSEAU

PRIMERA PARTE

PRIMERA PARTE

SECCION PRIMERA

ROUSSEAU : UN GRAN PROBLEMA VISTO DESDE LA OPTICA DE LAS OBRAS GENERALES	12
CAPITULO I .- ROUSSEAU : EL PROBLEMA	13
CAPITULO II .- FILOSOFO O NO	16
CAPITULO III .-"¿ILUSTRADO", ILUMINISTA", "NA- TURALISTA", "ROMANTICO"?	19
CAPITULO IV .- ROUSSEAU Y EL DERECHO NATU- RAL	28
NOTAS	34

SECCION SEGUNDA

DEL ANALISIS DEL PROBLEMA A PARTIR DE ESTU- DIOS MONOGRAFICOS : LAS INCOGNITAS DEL PROBLEMA ..	41
---	----

CAPITULO I .-	LAS MIL Y UNA CARAS DE JEAN	
	JACQUES	42
	- TENDENCIA ANTINOMICA	45
	- LA FALTA DE COHERENCIA EN EL VOCABULARIO	48
	- OPOSICION DE SACRIFICAR LA VIDA AL SISTEMA	49
	- EL DISCURSO EN PRIMERA PER- SONA Y EL DISCURSO POR PER- SONA INTERPUESTA	51
CAPITULO II .-	INTERES POR EL MITO, EL LENGUA JE IMAGINARIO, NOVELESCO	53
CAPITULO III .-	DEL FANTASMA DEL FRAUDE AL SE COND DISCOURS O PRINCIPIOS -- DEL SISTEMA	57
CAPITULO IV .-	LAS FUENTES DEL SECOND DIS- COURS	63
NOTAS	67

SECCION PRIMERA

ROUSSEAU: UN GRAN PROBLEMA VISTO DESDE LA
OPTICA DE LAS OBRAS GENERALES.

CAPITULO I =====

ROUSSEAU: EL PROBLEMA

Si algo llama la atención, de una manera destacada, al enfrentarse al estudio de Jean Jacques Rousseau, ésto es, el diferente y variado trato que a nivel de libros de texto de Historia de la Filosofía del Derecho, Derecho Natural y Filosofía del Derecho, ha tenido el ginebrino. A la vista de los manuales que, durante este último siglo, han gozado de un mayor empleo en la Universidad Española y de entre los cuales hemos entresacado varios al azar- no resulta tarea fácil llegar a conclusiones definitivas acerca de su pertenencia a una corriente definida y exacta de pensamiento, ni a su calificación

como pensador, ni mucho menos a definir el carácter de su pensamiento; pero, eso sí, hay una coincidencia absoluta en la afirmación que concede a Jean Jacques Rousseau la credencial de influencia notabilísima en el pensamiento de los siglos - XVIII, XIX y XX hasta nuestros días. No es extraño encontrar trabajos doctrinales que encasillan al filósofo de Ginebra - dentro del racionalismo puro, con calificaciones como "el paladín de la razón", "la última fase del racionalismo", etc.; y, a la vez, otros que etiquetan su pensamiento como la antítesis del racionalismo", "atípico dentro del racionalismo", - "sensualista", "decepcionado del racionalismo", etc.

Tampoco resulta extraño comprobar cómo algunas obras generales conceden, generosamente títulos grandiosos tales como "fundador de las ciencias del hombre", "el más importante pensador", etc. En otros casos, con afán de distanciamiento y - tratando de dar a cada uno lo suyo para una más perfecta colocación, establecen comparaciones entre Rousseau y Suárez, Rousseau y Santo Tomás de Aquino (siempre con ventaja para los - escolásticos) y, no pocos, niegan la titulación de filósofo, "no es un filósofo", "hace de la filosofía no episteme", etc. La controversia se hace absoluta cuando, al emitir un juicio sobre el carácter político de su obra, los resultados nada - tienen que ver entre sí. Así pues, tenemos opiniones que van desde la rotunda calificación de "totalitario", "responsable de los crímenes nazis", hasta la de fundador de la democracia", pasando por la simple negativa de su posible etiqueta-

ción absolutista. Pero, al unísono, -quizás no de una manera armoniosa, pero sí de forma convencida, aunque sin orquestación-, se desprende la trascendencia (1) innegable, absoluta o no (aquí están las voces discordantes porque no resulta fácil la precisión ya que, ésto, pertenece al campo valorativo) del pensamiento rousseauniano.

Por lo expuesto, dada la dificultad que encierra el sistematizar de una manera aséptica, trataré de huir, en la medida de lo posible, de las consecuentes valoraciones que surgirían de una tarea comparativa, ya que mi objetivo, en este momento, no es otro que el de presentar una visión panorámica de algunas de las diferentes opiniones que, acerca de Jean Jacques Rousseau, se han vertido en las obras generales que han sido consultadas.

Insistiendo sobre el carácter neutro que quiero que domine esta parte de mi trabajo, presentaré, a modo de espectro, algunas de las diferentes opiniones que, de alguna manera, sean representativas de la riqueza de adjetivaciones contrapuestas, matices variados y divergentes, polémicas indisolubles, que sugiere la personalidad y la obra de Jean Jacques - Rousseau en torno a cuestiones tan generales como la negación o no de su consideración dentro de la secta de los filósofos, el encasillamiento dentro de una corriente, la trascendencia inmediata y futura de su doctrina, la existencia o no de un iusnaturalismo rousseauniano.

CAPITULO II

=====

FILOSOFO O NO

A la vista de la variada titulación que, en las obras generales a las que hemos tenido acceso, se otorga al ginebrino, nos llama la atención, de una manera destacada, la no coincidencia, unas veces por razones de tipo físico-psíquico, otras por motivos metodológico-sistemáticos, y otras, quizás las menos, por razones extrínsecas al personaje Rousseau, nada menos, que en la calificación genérica de filósofo. (2)

Francisco Puy considera, a Rousseau, un transformador en sentido degradante de la filosofía, ya que "con Rousseau la filosofía deja de ser episteme (3) para transformarse en opinión

vertida en forma de literatura de alto estilo revolucionario" (4). Por su parte, Bertrand Russell, destacará, ese peculiar estilo literario, como de "inmensa importancia como fuerza social, negando, a Jean Jacques, la titulación universal de "lo que ahora se llamaría un filósofo" y concediéndole un rótulo menos ambicioso, pero, a la vez, más concreto, éste es, el de "philosophe en sentido francés" (5). Tampoco resulta extraño ver cómo algún autor, observando la conveniencia de "evaluar las doctrinas de Rousseau independientemente de su persona", niega la posibilidad de realizar tal desvinculación "porque, en realidad, ellas y él fueron inseparables". De esta manera, el autor reduce el ámbito filosófico del ginebrino, a la pura expresión personal concluyendo que "en cierto sentido, la filosofía de Rousseau es una serie de comentarios acerca de su personalidad" (6).

Quizás sea, Frederick Copleston, quien, aún reconociendo, en Rousseau, "un temperamento sumamente emotivo, con un genuino sentimiento religioso, pero egocéntrico y mentalmente desequilibrado" y, atribuyendo, a esa original forma de ser, la inevitable consecuencia de "la ruptura con los philosophes", más abiertamente dice: "Jean Jacques era un filósofo" (7). Todavía, Copleston, va más lejos en sus apreciaciones, ya que no considera, a Rousseau, como un filósofo común puesto que, según él, es una figura demasiado destacada de la Historia de la filosofía y no tiene "interés ponerle una etiqueta y creer

que, con ello, se ha satisfecho toda justicia". Es, por todo -
ésto, por lo que, Frederick Copleston, concluye, de manera tajante,
que el ciudadano de Ginebra "no es un mero ejemplo de un
tipo", sino que "nuestro escritor, es y será siempre Jean Jac-
ques Rousseau (8).

Bien es verdad que ninguno de los autores mencionados,
ha negado, de forma tajante y definitiva, la rotulación de filóso
fo a Rousseau, pero, no es menos cierto que, Jean Jacques, -
es objeto de un continuado regateo que va desde la etiquetación
de transformador adúltero de la filosofía, pasando por la filóso
fo regional, hasta llegar a la suma glorificación filosófica.

Guillermo Fraile ha querido dejar en claro la cuestión, -
alertando acerca de la inutilidad que conlleva la tarea de bús
queda de unos cimientos sólidos en los que asentar la grandeza
filosófica de Rousseau, ya que "es vano buscar en Rousseau nin-
gún desarrollo filosófico serio ni profundo" (9). Para este --
autor, Rousseau "no merece ocupar un capítulo aparte en la fil
osofía por el valor intrínseco de sus doctrinas". El acento -
de la importancia está, según Guillermo Fraile, en un posicio-
namiento antitético con relación a la corriente aglutinadora -
de los "ilustrados" y que se traduce en una actitud personal -
respecto a ellos a quienes "se opone". Además, en el terreno -
intelectual, la obra de Rousseau constituye una aportación nove
vedosa que sirve de puente "a una nueva forma de pensamiento".
(10).

CAPITULO III
=====

¿"ILUSTRADO", "ILUMINISTA", "NATURALISTA",
"ROMANTICO" ...?

Al estudiar a cualquier autor, una de las primeras cuestiones que nos planteamos es: ¿a qué corriente de pensamiento corresponde?. Con esta pregunta tratamos de conseguir la información fundamental para poder establecer las coordenadas en las que movernos para su conocimiento. Pero, algo que aparentemente debe resultar tan sencillo en la generalidad de los autores, resulta en extremo complicado al tratarse de Jan Jacques Rousseau. La variedad y diversidad de encasillamientos que se observan, manejando las obras generales, son una muestra --

inequívoca de la dificultad que ofrece este autor. No existe un rótulo común al que puedan adscribirse la totalidad de los autores que han tratado el tema "Rousseau". Por ello, no resulta extraño que Julián Marias, afirme que, "Rousseau, a pesar de sus conexiones con los enciclopedistas, tiene un lugar aparte en la historia del pensamiento"(11). Rafael Gambra ha considerado coherente la negativa rousseauniana a la pregunta planteada por la Academia de Dijon, sobre si "el progreso de las ciencias y las artes (esto es la civilización) ha contribuido al mejoramiento moral del hombre", con esa actitud que le ha valido la catalogación de atípico dentro de la corriente enciclopedista. Este mismo autor añade que "a esta pregunta, todos (12) los enciclopedistas e ilustrados hubieran contestado de modo afirmativo: la civilización libera al hombre de las nieblas de la ignorancia y del mito y lo acerca al -- ideal de la omniscencia" (13).

En la misma línea de apreciación, en orden a la asignación de Rousseau a una corriente de pensamiento determinada,-- Wilhelm Dilthey, afirma que Rousseau, intervine, dentro del iluminismo, "como un extraño" (14). A la vista de la amplitud y vaguedad (por la heterogeneidad del contenido) del término -- iluminismo, Angel González ha tratado de reducir el marco doctrinal haciendo coincidir a Jean Jacques Rousseau, con el naturalismo, a la vez que le concede el honor de considerarle -- "el más importante de los pensadores de esta época". (15). Guido Fassó va más lejos en sus apreciaciones y afirma que --

"Rousseau supera ya la cultura iluminista" (16), pero sin distanciarse de ella de una manera definitiva, ya que, "sigue -- aún perteneciendo a ella en muchos aspectos". Por si fuera poco Guido Fassó, señala dónde, a su juicio, radica la actitud de Rousseau contraria a la del iluminismo, diciendo que está en el peculiar sentido de la naturaleza "que no es ni la naturaleza objetiva entendida en forma mecanicista, ni la razón; es el instinto, el sentimiento, la espontaneidad de la conciencia interior, inmediata, que es la verdadera libertad" (17).

Giorgio del Vecchio no duda en calificar el trabajo de Rousseau diciendo que "tiene el carácter de un apostolado". - Este autor italiano establece una comparación Rousseau-Montesquieu concediendo ventaja al ginebrino ya que, según él, fué quien "dió forma clara y racional a cuanto se agitaba confusamente en la conciencia pública de aquel tiempo (18).

Por otra parte, no es extraño asignarle la representación de "la última fase del racionalismo" (19) pero, si bien el título que puede confundirnos después de todo lo dicho, es el de - "verdadero hijo del siglo" que Felice Battaglia concede a --- Rousseau, por idénticas razones con las que argumentó Giorgio del Vecchio para otorgarle el carácter apostólico a su obra. Si bien, la duda, que se origina tras la utilización de los mismos criterios y llegar a conclusiones diferentes, desaparece - al señalar Felice Battaglia que, la actitud de Rousseau "revela rasgos de la Ilustración cuando se refiere a la idea de la

realización progresiva de esta meta sublime (la justicia ideal) y que se colorea románticamente de pasión lírica, teñida de ternura y poesía" (20). Franco Amerio, también participa de esta última catalogación siendo aún más concreto al señalar, de manera inequívoca, que "Rousseau da la espalda al iluminismo porque, en él, las exigencias ateoréticas, que habían sido perfiladas en el iluminismo inglés, alcanzan la expresión más enérgica y rompen la envoltura del racionalismo. Rousseau prepara el romanticismo (21); el anhelo (schusucht) romántico es hijo del sentimiento rousseauniano" (22).

Al observar las diferentes opiniones sobre la importancia y trascendencia que la generalidad de los tratados asignan a las ideas de Jean Jacques Rousseau, se nos antoja que - podríamos resumirlas con la expresión de Julián Marias: " muy profundas" (23) para apuntar la importancia y la frase de Giorgio del Vecchio: "fueron las que obtuvieron mayor eficacia" (24) para señalar la trascendencia. Pero, si bien existe una total coincidencia en lo que respecta a las repercusiones posteriores, tanto inmediatas (Revolución Francesa) como posteriores (Historia Socio-Política Europea), resulta mucho más complejo encontrar coincidencia cuando los "tratadistas" intentan señalar las causas originadoras del eco trascendente a nivel teórico práctico.

Algunos autores, entre ellos Antonio Fernández Galiano, han atribuido a razones de estilo, tanto literario como doctrin

nal, la influencia extraordinaria del ginebrino. El profesor - Fernández Galiano dice que "su pluma fácil y lo sugestivo de - sus doctrinas le hicieron ser uno de los pensadores más influ- yentes en la Francia del último tercio del siglo XVIII" (25).

Muchos otros cargan las tintas, para señalar los efectos de su pensamiento, en su actitud personal, vinculada y, más aún, fusionada con su obra bajo el común denominador de lo sensitivo. En este sentido, Alfonso Quejarazu sitúa a Rousseau al margen de "los hombres que calculan y piensan" puesto que, fundamentalmente, "es un sensitivo", "él vive". Para Alfonso Quejarazu, la diferencia existente entre Rousseau y los intelectuales radica en que, mientras éstos, "por el análisis llegaron a la idea", en Jean Jacques Rousseau, la vivencia enfebrecida es la idea que plasma en acción, es decir, es "el entusiasmo quien suelda la idea al acto" (26).

Ernst Von Hippel coincide al señalar al "sentimiento - rousseauniano" como "culpable" de la trascendencia del pensamiento de Jean Jacques Rousseau, ya que, considera que, con él, se vuelve "a lo reverdecido, a lo que brota y a lo juvenil, - que Rousseau enseña a conocer como una escala vital especial - propia y plena". Este autor se niega a realizar un cálculo de sus consecuencias, al estimar que son "incalculables", pero se atreve a considerar 'la doctrina rousseauniana como "una lluvia benéfica sobre la tierra calcinada de una civilización -- friamente intelectualizada y moralizada en abstracto, que -

amenazaba secar con sus humores hasta el mismo corazón" (27).

En la discordancia de su voz sentimental, dentro de la polifonía racionalista y materialista, Johannes Hirschberger ha señalado que se encuentra la razón de la consideración, de Jean Jacques Rousseau como "heraldo nato de la Revolución Francesa", y, continúa diciendo, que aquél de quien "se ha dicho que expresó el indefinido anhelo de toda la humanidad, no podía ser acallado por las teorías vacías de sentimiento del racionalismo y del materialismo de la época" (28).

Pero, si bien son legión los autores que señalan el fenómeno de ósmosis que se produce en Jean Jacques Rousseau entre la teoría y la práctica fusionadas e identificadas en el sentimiento, y que, además, observan una razón de oportunidad por el contraste, frente al frío naturalismo, como la causa fundamental de su trascendencia en las épocas siguientes, no son pocos los tratadistas que, haciendo caso omiso de la actitud personal de ginebrino, otorgan todo el mérito a su teoría. Así, J. Lois Estévez exonera o al menos atenúa la presunta responsabilidad culpable de Jean Jacques Rousseau por razón de la trascendencia de su obra, ya que considera que "no se puede negar que la teoría de Rousseau tenía como único objeto la lucha por el despotismo". Pero esta presunción de buena voluntad no le sitúa al cubierto, según Lois Estévez, de un posible error en la concepción doctrinal. Y, es, precisamente, en la "subversión de las concepciones tomistas", que constituye la convicción

de Rousseau "de que la ley y la voluntad general debían ser - equiparadas y confundidas", donde J. Lois Estevez sitúa el detonador de la gran explosión: la sustitución "de una posible tiranía por otra mucho más grave y más inminente" (29). Está claro que J. Lois Estevez concede un trato de favor al ginebrino presumiendo el posible desconocimiento de las consecuencias por la sencilla razón de que "no se dió cuenta". No sucede lo mismo con el trato que le dispensa Sancho Izquierdo, quien ve, en Rousseau, al único responsable de la síntesis "de las doctrinas racionalistas del mal llamado Derecho Natural en orden - a la aplicación práctica" que dió lugar al liberalismo, cuyo - triunfo supuso, a la vez, el de la Revolución Francesa (30). Por su parte, Enrique Luño Peña participa plenamente de la concepción que, de Rousseau, tiene Sancho Izquierdo y , como éste autor, observa que ejerce "un influjo decisivo en el pensamiento jurídico del Derecho Natural" (31).

Resulta original la consecuencia que Enrique Rommen deduce de la dialéctica rousseauniana existente entre el edénico estado de naturaleza ahistórico y el mundo del pecado original correspondiente al estado civil-histórico. Enrique Rommen dice que el resultado inmediato es la innecesariedad del Estado - como "ordo rerum humanorum" y, por tanto, "exclusivamente servidor de los derechos del hombre" de donde se desprende, como consecuencia inmediata, "el derecho a la revolución cuando los derechos naturales del hombre son lesionados por la ley positiva". Además, este autor da un valor preferencial al mito sobre

la teoría y considera "al mito rousseauiano de la libertad y de los derechos inmortales del hombre" como la droga alucinógena que tuvo, sobre las conciencias de los "hombres del terror en 1793", una efectividad "más profunda que todas las teorías contenidas en sus libros" (32).

De lo expuesto hasta ahora, destaca la total y absoluta coincidencia, entre los tratadistas, al otorgar a Jean Jacques Rousseau el diploma de "gran importancia" en base a su mayor - eficacia. No resulta tan fácil establecer el "porqué de sus consecuencias profundas", ya que sí, para algunos, la razón - está en su actitud personal, vivencial y sensitiva en contraste manifiesto con el frío racionalismo, para otros, se encuentra en la potencia de sus teorías equivocadas o ciertas. Un - tercer grupo de autores considera que la innegable importancia radica en que, Rousseau, es el patrocinador del gran mito de la libertad, de la virtud y de los derechos inmortales del hombre.

Sea cual fuere la razón, considero que los tres grupos de tratadistas, son partícipes de las afirmaciones de Frederick Copleston que, a modo de resumen, traigo a colación:

"Algunas teorías como la del Contrato Social, son típicas de la época, y tienen un interés poco más que histórico. En otros aspectos de su pensamiento político, pedagógico y - psicológico Rousseau se anticipó al futuro. Y algunos de sus problemas como el de la relación entre el individuo y el Esta

do, son sin duda tan reales hoy como cuando él escribió, aunque hoy tendamos a dar a sus problemas formulaciones diferentes. (33)

CAPITULO IV
=====

ROUSSEAU Y EL DERECHO NATURAL

Si la disparidad de opiniones, ha sido la nota dominante al conceder la titulación de filósofo, o al situarle en una corriente de pensamiento determinada, así como al señalar la causa de la trascendencia y concretar los límites de la misma, resultaría extraño que la totalidad de autores, coincidieran en sus conclusiones al estudiar el tema de la relación Rousseau-Derecho Natural. No obstante, simplificando las divergencias existentes entre los autores de los tratados, pudieramos redu

cirlos a dos grandes grupos: los afirmadores y los negadores de un Derecho Natural rousseauniano.

Giorgio del Vecchio, pasando por alto la cuestión de la afirmación o negación del Derecho Natural en Rousseau, se sitúa en una posición neutral, tratando de evitar una toma de postura, y calificando, simplemente, a Jean Jacques como "el último y más elocuente intérprete del Derecho Natural" (34). Esta afirmación que, en principio, parece excesivamente amplia, no en cuanto a los calificativos personales sino en cuanto al señalamiento de la materia objeto de interpretación, es recordada y precisada por José María Rodríguez Paniagua cuando dice que, el discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres y el Contrato Social (a las dos obras les reconoce este autor "una unidad"), por su temática, "coincide con la de los autores típicos del Derecho Natural "moderno". (35). Pero esta coincidencia no supone identificación ya que, como señala Enrique Rommen por ejemplo, "la doctrina del Derecho Natural de Juan Jacabo Rousseau se encuentra en el extremo opuesto a la de Hobbes" (36), y, esta asignación de una posición dentro del espectro iusnaturalístico, que tiene su inicio en Grocio (37), está corroborada por el reconocimiento de Antonio Fernández Galiano de que "no cabe duda de que existe en la doctrina rousseauniana un iusnaturalismo" concreto en cuanto que "se reconoce que en el status naturalis ostentaban ya los

hombres un conjunto de facultades" específicas "que son, por tanto, derechos naturales"(38).

De lo dicho hasta ahora se deduce que los tratadistas citados coinciden en afirmar que, en la doctrina rousseauniana, existe un Derecho Natural que, por la temática, se sitúa en el marco delimitador del iusnaturalismo "moderno" y que, dentro de él, la posición que ocupa el ginebrino, por razón de los puntos de arranque y las conclusiones está en el extremo opuesto al iusnaturalismo hobbesiano y que se concreta en un abanico de facultades personales-naturales. Pero, una vez admitida la existencia de un Derecho Natural en Rousseau, sería necesario llegar a especificar, de una manera clara y contundente, en qué consiste ese Derecho Natural. La tarea, nuevamente, resulta escabrosa ya que vuelven a surgir las discrepancias: - ¿Es, el Derecho Natural rousseauniano, una exigencia de la razón o tiene un dictado original?. Enrique Luño Peña ve, en -- Rousseau, al racionalista puro que "concibe el Derecho Natural como un valor ideal, como un principio deontológico, como una exigencia de la razón" que, necesariamente, da lugar a "la -- transformación del Derecho Natural en Derecho Racional"(39).

Por su parte, Guido Fassó, rechaza la concepción de la -- Ley Natural en Rousseau "como norma dictada por la razón", pero, esto no lleva consigo la posible negación rousseauniana de -- "la existencia o el valor de una ley natural". El autor italian

no sigue diciendo -después de hacer una referencia al párrafo del Second Discours en el que Jean Jacques Rousseau, se lamenta del "escaso acuerdo" que siempre ha existido entre los iusnaturalistas a pesar de la importancia de la materia- que, "en el estado de naturaleza, no diremos que exista una ley natural, pero sí que no está dictada por la razón sino por el corazón". Además, esta ley natural está cimentada sobre los "dos principios anteriores a la razón" : el "amor de sí" y la "piedad". Guido Fassó, para evitar confusiones, matiza aún más sus afirmaciones señalando que "las nociones de la ley natural entendida como ley de la razón nacen sólo cuando el hombre sale del estado de naturaleza y el progreso de la sociedad sofoca la humanidad de los corazones, dejando impotentes los preceptos de la misma ley natural racional" (40).

Negadores de un iusnaturalismo rousseauniano (41).

La imprecisión que supone la identificación de las doctrinas racionalistas con el Derecho Natural, a juicio de Sancho Izquierdo, implica, consecuentemente, la negación de la existencia de un iusnaturalismo rousseauniano, ya que considera que el ciudadano de Ginebra "sacó las consecuencias (de las doctrinas racionalistas) en orden a su aplicación práctica" (42). Pero sí, para comprobar la negatividad de un Derecho Natural rousseauniano

no en Sancho Izquierdo, es preciso recurrir a un silogismo en -
bárbara, no sucede lo mismo con la concepción, de Francisco Puy,
que, de una manera tajante y sin paliativos, afirma que ---
"Rousseau ha negado el Derecho Natural" y que esa negación. -
existe "aunque ello no haya sido advertido por muchos de sus -
expositores!" (43)

El profesor Agustín de Asís, considerando el estado de
naturaleza rousseauiano como una situación "carente de las -
características necesarias para la moralidad y la juridicidad",
concluye con que, en él, "no puede existir ni darse una ley ni
un Derecho Natural". A esta misma conclusión llega, este autor,
cuando- al examinar "los dos principios anteriores a la razón",
señalando, "su prerracionalidad y su espontaneidad" como caracter
ísticas de "la piedad" y, éstas mismas, junto a la "animali-
dad, universalidad y sentimiento natural", del "amor de sí mismo
"- dice que "no arrojan la posibilidad de una legalidad natural
ral, sino que muestran a lo sumo instintos naturales absoluta-
mente neutros a cualquier valor". Todavía, Agustín de Asís propo
ne "otra cuestión": "¿Es posible que con el nacimiento de las
sociedades surgan la ley o el Derecho Natural?". El resultado -
es igualmente negativo, ya que, si bien reconoce una sustitución
de la justicia por el instinto dando entrada a la moralidad, -
considera que, tanto esa justicia como esta moralidad, "no vienen
de la naturaleza", sino del pacto y, de ahí que "la doctrina -
del contrato social es el fundamento de la mayor apología del -
Derecho positivo (44).

Con lo expuesto, no hemos pretendido presentar la totali
dad de los autores de obras generales que afirman o niegan el
iusnaturalismo rousseauniano, sino que, nuestra pretensión, no
va más allá del deseo de presentar una pequeña muestra de la
constante y ~~perenne~~ discordancia, tanto en intensidad como en
tono, de las voces que, a través de los manuales, tratan el te
ma de Rousseau. Desde el tímido reconocimiento de un Derecho Na-
tural en Rousseau, hasta la indubitada afirmación de su exis-
tencia, existe un amplio espectro de matizaciones. De igual ma
nera, entre los negadores, la dureza de tonos ofrece una amplí
sima gama.

N O T A S

Página 15

- (1) Existe un gran número de trabajos monográficos sobre la trascendencia del pensamiento rousseauniano entre, esos trabajos, caben destacar: L. SOZZI, "Interprétations de Rousseau pendant la Révolution", Studies on Voltaire and the eighteenth Century, LXIV, 1968; H. RODDIER, J.J. Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle, París - 1950; S. ROTA-GHIBAUDI, La fortuna di Rousseau in Italia, Torino - 1962; J. ROUSSEL, J.J. Rousseau en France après la Révolution, París - 1972; J. Mc DONALD, Rousseau and the French Revolution: 1762 - 1791, London - 1965; C. GUYOT, De Rousseau a Marcel Prust, Neuchâtel - 1968; A. ILUMINATI, J.J. Rousseau, Firenze - 1975.

Página 16

- (2) Esta cuestión ha sido abordada por: Y. BELAVAL, "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean Jacques Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, XXXVIII, 1969 - 1971, págs. 7 a 24, resaltando que "Rousseau es, a ciencia cierta, un filósofo, un gran filósofo, y no solamente un gran escritor".
- (3) La discusión sobre qué es y qué no es filosofía es inzanjable. Para el profesor F. PUY, si la filosofía es episteme, es porque considera a la filosofía como ciencia. Por contra, por ejemplo, J. FERRATER MORA, La Filosofía actual Madrid - 1979, pág. 29, dice: "En ésta (la filosofía), las doctrinas, los propósitos, los métodos, y los argumentos -

son tan diversos y encontrados que con frecuencia parece que nos las habemos con cosas muy distintas entre sí y - que no se sabe aún bien porque se juntan bajo el rótulo de "Filosofía", la eterna cuestión de ¿qué es filosofía?, queda plenamente vigente y sin solución."

Página 17

- (4) F. PUY, Tratado de Filosofía del Derecho, Madrid - 1972, pág. 396.
- (5) B. RUSSELL, Historia de la Filosofía Occidental, Madrid - 1971, pág. 308.
- (6) E. GILSON y T. LANGAN, Filosofía Moderna, Buenos Aires - 1967, pág. 400. De esta opinión participa G. FRAILE, quien afirma que "en todas ellas (las obras), el personaje principal siempre es él mismo, hablando en primera persona o permaneciendo en el plano de la autobiografía, en la expresión de sus propios sentimientos" (G. FRAILE, Historia de la Filosofía, Madrid - 1966, pág. XVIII).
- (7) F. COPLESTON, Historia de la Filosofía, Barcelona - 1975, (Vol. de Wolf a Kant), pág. 65.

Página 18

- (8) F. COPLESTON, Historia de la Filosofía, Barcelona - 1975, (Vol. de Wolf a Kant), pág. 102.
- (9) G. FRAILE, Historia de la Filosofía, Madrid - 1966, Vol.III pág. 934.
- (10) G. FRAILE, Historia de la Filosofía, Madrid - 1966, Vol.III pág. 935.

Página 20

- (11) J. MARIAS, Historia de la Filosofía, Madrid - 1975, pág. 257
- (12) Me parece un tanto aventurada la apreciación de que "todos los enciclopedistas e ilustrados hubieran contestado de modo afirmativo", ya que, si bien, ésta, habría sido la respuesta, por ejemplo, del moderado MONTESQUIEU y del mismo VOLTAIRE, no es tan seguro que fuese la que diese DIDEROT. ROUSSEAU manifiesta en las Confessions, - "fué, el Second Discours, más del gusto de DIDEROT que los demás escritos míos, y , para el cual, sus consejos me fueron sumamente útiles".
- (13) R. GAMBRA CIUDAD, Historia sencilla de la Filosofía, Madrid - 1965, pág. 217.
- (14) W. DILTHEY, Historia de la Filosofía, México - 1951, pág. 173.
- (15) A. GONZALEZ ALVAREZ, Historia de la Filosofía, Madrid - 1972, pág. 101.

Página 21

- (16) Esta misma idea la comparte J. HISCBERGER en Historia de la Filosofía, Barcelona - 1970.
- (17) G. FASSO, Historia de la Filosofía del Derecho, Madrid - 1979, Vol. II, pág. 240.
- (18) G. del VECCHIO, Historia de la Filosofía del Derecho, Barcelona - 1963, pág. 83.

- (19) S. IZQUIERDO, Filosofía del Derecho y Principios del Derecho Natural, Zaragoza - 1944, pág. 302.

Página 22

- (20) F. BATTAGLIA, Curso de Filosofía del Derecho, Madrid - 1951, pág. 267.
- (21) Algún autor, dando por hecho el que Rousseau se un romántico, lo toma como referencia para apuntalar sus afirmaciones. Así, E. BRÉHIER, Histoire de la philosophie, París - 1969, pág. 127, al resaltar el componente romántico del taoísmo señala: "los taoístas, no menos que Rousseau, -- predicán las tendencias del romanticismo: misticismo naturalista, horror de la convenciones, idolatría de la inspiración brotada del subconsciente, lirismo desenfrenado".
- (22) F. AMERIO, Historia de la Filosofía, Madrid - 1965, pág. 112
- (23) J. MARIAS, Historia de la Filosofía, Madrid - 1975, pág. 258
- (24) G. del VECCHIO, Historia de la Filosofía del Derecho, Barcelona - 1963, pág. 87

Página 23

- (25) A. FERNANDEZ GALIANO, Derecho Natural, Madrid - 1972, pág. 216.
- (26) A. QUEJARAZU, Filosofía, la verdad y su historia, Madrid - 1969, pág. 328.

Página 24

- (27) E. VON HIPPEL, Historia de la Filosofía Política, Madrid - 1962, pág. 107.
- (28) J. HIRSCHBERGER, Historia de la Filosofía, Barcelona - 1970, pág. 150

Página 25

- (29) J. LOIS ESTEVEZ, Introducción a la Filosofía del Derecho, Santiago de Compostela - 1959, pág. 275.
- (30) S. IZQUIERDO, Filosofía del Derecho y Principios del Derecho Natural, Zaragoza - 1944, pág. 302.
- (31) E. LUÑO PEÑA, Derecho Natural, Barcelona - 1950, pág. 26

Página 26

- (32) E. ROMMEN, Derecho Natural, México - 1950, pág. 81

Página 27

- (33) F. COPLESTON, Historia de la Filosofía, Barcelona - 1975, (Vol. de Wolf a Kant), pág. 102.

Página 29

- (34) G. del VECCHIO, Historia de la Filosofía del Derecho, Barcelona - 1963, pág. 87.

(35) J.M. RODRIGUEZ PANIAGUA, Historia del pensamiento jurídico, Madrid - 1976, pág. 130. Este autor dice: La temática de los autores típicos del Derecho Natural "Moderno" es - "decripción del estado de naturaleza, explicación del tránsito a la sociedad civil, consecuencias jurídico-políticas".

(36) E. ROMMEN, Derecho Natural, México, 1950, pág. 80.

(37) E. LUÑO PEÑA, Derecho Natural, Barcelona - 1950, pág. 26.

Página 30

(38) A. FERNANDEZ GALIANO, Derecho Natural, Madrid - 1972, pág. 218.

(39) E. LUÑO PEÑA, Derecho Natural, Barcelona - 1950, pág. 27.

Página 31

(40) G. FASSO, Historia de la Filosofía del Derecho, Madrid - 1979, Vol. II, pág. 249.

(41) Los autores que mantienen esta postura, generalmente, niegan, la calificación de Derecho Natural, para aquella corriente de pensamiento caracterizada por el laicismo, racionalismo, individualismo y subjetivismo.

(42) S. IZQUIERDO, Filosofía del Derecho y Principios del Derecho Natural, Zaragoza - 1944, pág. 302.

Página 32

(43) F. PUY, Tratado de Filosofía del Derecho, Madrid - 1972,
pág. 397.

(44) A. DE ASIS, Manual de Derecho Natural, Granada - 1963,
págs. 275 y ss.

SECCION SEGUNDA

DEL ANALISIS DEL PROBLEMA A PARTIR DE ESTUDIOS

MONOGRAFICOS: LAS INCOGNITAS DEL PROBLEMA.

CAPITULO I =====

LAS MIL Y UNA CARAS DE JEAN JACQUES

Como hemos podido observar, por las infinitas diferencias de matiz que existen en los libros de texto utilizados, Jean Jacques Rousseau es todo un problema (1). A partir de este momento, en lo que resta de la primera parte, apoyándonos en textos monográficos, trataremos de señalar y, en alguna medida, analizar las innumerables incógnitas que presenta Jean - Jacques Rousseau (2).

La unidad de pensamiento, en las obras de Rousseau, es problemática. Algunos, sensibles a las discordancias que se encuentran en los textos, hablan de incoherencia (3). Otros,

minimizan las diferencias insistiendo en su carácter aparente y subrayan el carácter sistemático del pensamiento rousseauiano (4). Pero lo cierto es que, éste, sigue siendo un tema objeto de controversia. Ya en 1912, Gustave Lanson, publica un estudio científico con el título de "L'Unité de la pensée de J.J. Rousseau", en el que se hace eco de las calificaciones de "incoherencia y contradicción" que se vertían en los trabajos de M. Faguet, en su obra Dix-huitième siècle, y M. Jules Lemaître, en otra obra de reciente publicación, y, especialmente, en los dos artículos de M. Espinas en la Revue Internationale de l'Enseignement Supérieur (año 1895), como producto de sus particulares análisis de la obra de Jean Jacques Rousseau (5) y reconoce que, quizás, esto sea cierto "desde el punto de vista de la lógica pura" (6), pero negando la oportunidad de la utilización de este tipo de lógica, porque "no tiene valor aquí", propone, como fórmula necesaria que dará la solución, el descenso "al mundo del alma", ya que, "lo que, en abstracto, puede ser considerado contradicción, situado en la vida interior, no tiene nada de contradictorio" (7).

A pesar del loable intento, de Gustave Lanson, que supone el primer estudio serio que trata de demostrar una coherencia en la obra de Rousseau, ésta, continuó siendo un tema -- lleno de opiniones encontradas. Diecisiete años más tarde, -- Albert Schinz, bajo el título La Pensée de J.J. Rousseau (8), publica un trabajo que, si bien, merece todo tipo de califica-

tivos laudatorios por la abundancia de información, no podemos decir lo mismo en cuanto a la efectividad de las conclusiones, ya que, no consigue zanzar la cuestión de la coherencia o incoherencia de la obra rousseauniana.

En 1932, Ernst Cassirer, vuelve a plantear el problema y cataloga el estado de la cuestión bajo un título semejante al que encabezó la obra de Gustave Lanson: "L'Unité dans l'oeuvre de J.J. Rousseau". En este trabajo, Ernst Cassirer, señala una unidad, no estática sino dialéctica, en la formación de sus ideas (9). Es, a partir de este momento, cuando el problema de la unidad o escisión de la obra de Rousseau alcanza un interés inusitado y los estudios acerca de este punto, se multiplican de manera considerable (10). No faltan, tampoco, de tan difícil coincidencia, valoraciones positivas de la imprecisión rousseauniana. Como muestra podemos citar la grata exposición de la incertidumbre de Rousseau, con ocasión del tema de la ley mayoritaria del Contrato Social, realizada por Herman Finer (11).

Pierre Burguelin (12), en 1952, en una obra que ha recibido el beneplácito de la generalidad de los estudiosos rousseaunianos y que, Raymond Trousson, por ejemplo, califica de "magistral", y "tentativa leal y penetrante de comprender un pensamiento en marcha, aclarado por su propia dialéctica" (13), establece los fundamentos para la explicación de la sintonía existente entre el filósofo y el literato, el ser humano y su producción, Rousseau y Jean Jacques. Ocho años más tarde,

Pierre Burguelin, arrancando de sus propias investigaciones, - volvería a reconsiderar el tema, tratando de resolverlo de manera definitiva (14).

Con posterioridad, se han realizado estudios sobre la - cuestión, y, entre ellos, podemos señalar como notables, los de Ronald Grimsley (15) y, el más reciente, de D. Besausson - (16). Pero, ninguno ha conseguido eclipsar el buen trabajo - de Pierre Burguelin. Nos detendremos en la introducción de la obra de este último autor, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, para, inspirándonos en ella, señalar algunos - elementos susceptibles de explicitar el problema de la unidad que el autor define, en las páginas centrales del libro, como la tarea de "encontrar la dialéctica inmanente al desarrollo de la consciencia".

Tendencia antinómica (17)

A veces, Rousseau, presenta opciones de manera alternativa (o bien... o bien...) colocándonos ante el compromiso de tener que elegir, por ejemplo, entre la individualidad natural y la sociedad civil, entre la igualdad del estado de naturaleza y la desigualdad social, entre la virtud edénica y el vicio

como consecuencia de la comunidad, entre la felicidad paradisíaca y la miseria humana en convivencia, entre la bondad y la maldad, y, todas ellas, van a tener una encarnación viva, a través de toda su obra, en situaciones opuestas tales como la vida en el campo y la vida en la ciudad. Con frecuencia, el pensamiento de Rousseau se articula alrededor de un juego de oposiciones ecuacionales: libertad = Derecho Natural; y, esclavitud = injusticia. Jean Jacques, afirma que "el hombre nace libre y por todas partes permanece encadenado" (18). Esta declaración principal tiene una traducción inmediata en el mundo real. Y, como si tratase de desligarse del mundo hipotético para buscar ese ejemplo aproximado que aclarar, Rousseau, se confiesa como un profundo admirador de los pueblos antiguos (19).

Escribe también, en ciertas ocasiones, fórmulas aparentemente duras y tajantes: hay que optar entre hacer un hombre y hacer un ciudadano (20). Pero, esta alternativa, no supone una elección excluyente sino que ambas son complementarias (21). Se trata de hacer un hombre para poder construir una sociedad sana "ex origine" con el fin de evitar la vigencia de la denuncia expresada por Rousseau en el Prefacio del Second Discours, que no es otra que la continua erosión que el progreso produce de manera acumulativa y "permanente" como consecuencia de un vicio inicial en el germen social (22). L'Emile, es la obra que encarna "la fundación de una doctrina de la personalidad" (23). Es, además, el resultado de la dialéctica existente entre la bondad intrínseca de la naturaleza y la maldad como -

parte no integrante de esa naturaleza ("el vicio y el error al ser ajeno a la constitución de hombre están introducidos desde fuera" (24), es decir por la sociedad). ¿Cuál es el plan. - que Rousseau traza en esta obra?. Jean Jacques toma al salvaje, como tipo de ser natural y propone que, fortaleciéndolo físicamente, dinamizando los sentidos y agudizando el instinto, alejándolo de la literatura como forma destacada de depravación social, observando las razones por las que el género humana se instruyó, la misma naturaleza, hará que Emilio sienta la necesidad y esté en disposición de adquirir experiencia y de esta forma será franco, de inteligencia despierta, razonable. Si, además, dejamos que la naturaleza le muestre el único Dios que ella conoce, tendremos un hombre religioso y feliz. L'Emile representa, pues, la alternativa de constitución del hombre. La segunda, la constitución del ciudadano, viene dada por el Contrato Social (25): Todos los hombres iguales y libres, mediante una nueva forma de sociabilidad, construyen la idea pura de comunidad regida por el Contrato Social. Todos ellos, renuncian, a la vez y de forma igualitaria, a su libertad natural y la entregan a la Voluntad General, que pasa a ser único soberano, y que, de forma recíproca (26), devuelve a cada uno, esa misma libertad, transformada en libertad civil (27). Así se produce la investidura, como ciudadano, del hombre "naturalmente educado". Son muchos los pasajes en los que. Rousseau, intenta unir estos dos términos: hombre - ciudadano que, aparentemente, resultan -

inconciliables, esforzándose en mantenerlos conjuntamente (28). Por ello parece difícil sostener, simplemente, que hay dos mundos en su obra (29).

La falta de coherencia en el vocabulario.

Ocurre que conceptos muy importantes, e incluso fundamentales, se emplean en sentidos diferentes; lo cual parece suponer una falta de rigor a nivel de pensamiento. Pero, convendría distinguir dos tipos de incongruencias terminológicas:

1.- Las intencionadas. Rousseau, a través de ellas, trata de producir violencia en la mente del lector para que, en ésta, se produzca, inmediatamente, una reacción de interés - hacia la cuestión, cuando Rousseau dice en el Contrato Social: "Lo que el hombre pierde por el Contrato Social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que el hombre gana, es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee", esa apreciación de cambio ventajoso en el paso al estado civil ("lo que el hombre gana"), no resulta, en modo alguno, incongruente con la sublimación del hombre de la naturaleza en el sentido de libertad, inocencia y felicidad que, Rousseau, realiza en el Second Discours. Y es que debemos fijarnos que Jean Jacques habla

en el Contrato Social, no de la sociedad corrupta como oferta-
ra de ventajas, sino de un estado civil perfecto.

2.- Las no intencionadas. Estas se producen muy a pesar
suyo, porque, si bien Rousseau, está atento a esta dificultad,
no logra traducir, exáctamente, la riqueza de su pensamiento:
"El sentimiento invade mi alma más rápido que el relámpago, pe-
ro en lugar de alumbrarme me quema y me ciega. Lo siento todo
pero no veo nada ... mis ideas sólo se organizan en mi cabeza
al cabo de increíbles dificultades. Circulan a través de ella
sórdamente y fermentan hasta producirme emoción, acalorarme y
producirme palpitaciones, y en medio de tanta emoción yo me en-
cuentro sin ver aún nada claro ... Y de ahí la enorme dificul-
tad que encuentro para escribir. Mis manuscritos tachados, man-
chados e indescifrables dan buena fé de cuánto me han costado.
Ni uno solo de ellos escapó con menos de cinco transcripciones
antes de darlo a la imprenta" (30).

Oposición de sacrificar la vida al sistema

"Rousseau, como muy bien señala Ronald Grimsley, no nega
ba que cualquier pensador, con independencia de su actitud per-
sonal, necesitaba imponer cierta disciplina a su pensamiento y

adoptar un método determinado a la exposición de sus ideas" (31). Además, lo consideraba necesario, pero, no exento de condición, es decir, siempre y cuando se cumpliese la igualdad: Verdad Filosófica = Verdad Personal. Es, por esto, que Rousseau reprocha a los filósofos (léanse los enciclopedistas: Helvetius, La Mettrie ...) de plegar todo a las exigencias del sistema. Porque en ellos, la igualdad primera no existe y, en su lugar, se sitúa otra nueva ecuación: Reflexión Filosófica = Orgullo y Vanidad = Insinceridad Personal. Esta segunda igualdad es consecuencia de la dislepsia existente entre lo cierto (resultado de una búsqueda filosófica) y lo verdadero (de una actitud personal).

Rousseau, en L'Emile, dice "aunque los filósofos estuvieran en condición de descubrir la verdad, ¿cuál de ellos estará en condiciones de hacerlo? Cada uno sabe que su sistema no está mejor fundamentado que el resto, pero lo sustenta porque es suyo.... ¿Dónde se encuentra el filósofo que en el fondo de su corazón, tenga otro propósito que el de destacar? ... Lo fundamental es pensar distinto que los demás" (32). En lo que a Rousseau concierne, si se encuentran oposiciones en su obra, - cuya unidad intentó explicar a partir del fin último que la -- inspiraba y que se encarnaba en "la felicidad del género humano" (33), éstas, no son más que el reflejo de la vida real y, él ha resuelto no velar ningún aspecto de la realidad (34).

El discurso en primera persona y el discurso por persona
interpuesta

Con frecuencia, Rousseau habla en primera persona. Es precisamente en los escritos personales, destinados al análisis de su propia personalidad, donde adopta esta manera de expresión. Las Confessions, los Dialogues y las Rêveries d'un promeneur solitaire forman el conjunto de obras que Jean Jacques Rousseau, destina al auto-análisis y que, de ninguna forma, pueden ni deben ser separadas del conjunto de la obra rousseauiana, porque, aún reconociendo en ellas, un valor filosófico inferior por razón de su no sistematización y su espontaneidad, es innegable que suponen una gran y necesaria ayuda para el conocimiento de Rousseau (35).

El intento de establecer "un criterio fundamental" (36) o pieza de comparación para el estudio del hombre tipo, a través de las Confessions no tiene una cristalización feliz, -- fracasa; e, inmediatamente, Rousseau se erige en protagonista único: "únicamente yo" (37). A partir de este momento, mediante el método cronológico, Jean Jacques volverá a revivir, paso a paso, el proceso de su vida pretendiendo borrar la falsa imagen que, a su juicio, alberga la generalidad de las gentes y sustituirla por su propia verdad: la verdad de Jean Jacques Rousseau.

Otras veces, Rousseau, adopta "la forma de diálogos" (38) porque considera que es "la más propia" para discutir "el pro y el contra" (39) en pos de un conocimiento cierto y real de su personalidad. A través de los Dialogues, muestra una tensión psicológica inusual, consecuencia de la consciencia y deseo de control del drama de la contradicción, tal y como sucede, por ejemplo, en "Rousseau juge de Jean Jacques".

Las Rêveries du promeneur solitaire (40) siguen en la línea autoanalítica y de lenguaje personalista. Suponen una reflexión personal, asistemática, con una directriz común a las Confessions y a los Dialogues: el certificado de inocencia.

Por otra parte, cuando se trata de las obras "doctrinales" toma una cierta distancia con relación a sus obras. ¿Pudiera ser por oportunismo?; ¿por una mayor objetividad dentro de la suma subjetividad? Conviene subrayar, que Rousseau, delinea varios caminos a la vez. Siente simpatía con ciertas maneras de obrar, por ciertos personajes y, entonces, los empuja hasta el final de su lógica. De ahí se sigue, por ejemplo, que es difícil delimitar su pensamiento religioso si se quiere conciliar el Vicaire Savoyard, con su profesión de fé, y el ateo virtuoso que representa, el personaje de la Nouvelle Héloïse, Monsieur Wolmar. Sin duda, todas estas posiciones, representan a Rousseau, pero ninguna lo expresa en su totalidad; todos estos personajes son un poco Rousseau, ninguno es todo Rousseau.

CAPITULO II

=====

INTERES POR EL MITO, EL LENGUAJE IMAGINARIO, NOVELESCO

Rousseau, experimenta un interés especial por el mito - (41). Son muchas las páginas que se han destinado a la descripción, análisis y crítica de esta afición rousseauniana. Citemos, a modo de ejemplo, el capítulo que. Marcel Schneider (42), dedica al estudio del mito del buen salvaje; el trabajo realizado, por Paolo Pasqualucci (43), sobre el mito del legislador; la acerba crítica que. Jacques Tremolet de Villers (44). hace, a través de su obra, La educación revolucionaria, del mito del Emile; el apartado que, dentro de su obra, dedica, Paolo Cassini (45), al mito de Galatea, etc. Pero, esta afición sobradamente

contrastada, ha de tener una razón que no coincida, precisamente, con una postura caprichosa (porque estaba "entonces de moda") como afirma Vallet de Goitisolo (46), sino más bien, con una posición adoptada, como pura estrategia, que le permite distanciarse de las situaciones presentes para autootorgarse una licencia de imparcialidad a fin de juzgarlas y proponer modelos para el porvenir. De todas formas, tampoco, esta última solución tiene que ser necesariamente la verdadera, porque, como afirma Bronislaw Baczko, "la respuesta a esta cuestión es muy complicada y no se puede obtener más que sobre la base de una reconstrucción de la totalidad de su pensamiento" (47). -- Por otro lado, el tema base de la obra de Rousseau, que se concreta en esa persistente búsqueda de los elementos originarios del ser humano mediante una labor de separación de todo aquello que es artificial, resulta novedoso en cuanto que, Jean Jacques, estima necesario hacer una tabla rasa de las disciplinas intelectuales que obstaculizan los accesos al conocimiento de la naturaleza humana y opta por el lenguaje originario, libre del corsé opresor que supone el método de cualquier saber concreto. Rousseau, al comienzo del Second Discours, habla de "razonamientos hipotéticos y condicionales" (48); igualmente, al iniciar el Emile, dice: "he tomado, pues, la decisión de concederme un alumno imaginario" (49).

Esta nueva actitud metodológica que se encarna en el paso de lo concreto de los hechos comprobados, de los libros escritos,

de las experiencias obtenidas, de los conocimientos contracta
dos, de la ocupación por el hombre de un sitio exacto dentro
del orden creado, a la abstracción, mediante hipótesis conje-
turales, se presenta a través de un vehículo lujoso que es, -
casualmente (50), un estilo literario fluido, sugestivo y en-
cantador (51) que, muchas veces, ha servido para difuminar y
eludir los auténticos problemas que plantean los escritos -
rousseaunianos. Con respecto al estilo literario, Rousseau -
hace, en las Lettres de la Montaigne publicadas en 1764, una
observación sumamente importante: "Ruego a mis lectores ten-
gan la amabilidad de dejar aparte mi bello estilo y comprobar
solamente si razono bien o mal" (52).

Pero junto a este Rousseau mítico, soñador y distante -
de la realidad, existe otro Rousseau (53) al que, "la activi-
dad de la mente y del intelecto, en contraposición con la pa-
sividad de las sensaciones, le lleva a aproximarse al dualis-
mo cartesiano más que al materialismo contemporáneo (54)y, en
donde, Jean Moreau, ha visto su "rechazo al materialismo" (55).
Este otro Rousseau, argumenta de manera rigurosa y cuando afir-
ma que "el hombre es naturalmente bueno" (56), busca inmediata
mente una explicación válida de la perversión humana demostran
do, racionalmente, "cómo el vicio y el error, al ser ajenos a
al constitución del hombre, están introducidos desde fuera y -
le empeoran progresivamente" (57). Este Rousseau comparte el -

racionalismo de la época (58). Por su parte, Ernst Cassirer - (59) ha destacado cómo la apariencia irracionalista de -- Rousseau, terminará por acceder a la más decidida fé en la - razón. Giovanni Sartori, en su obra fundamental (60), destaca a Rousseau como la excepción a la tradición racionalista que sugiere el carácter irracional de la democracia. Más adelante, califica a Jean Jacques como "un razionalista ribelle alla ra gione", y no duda, en otro lugar, de hablar del racionalismo democrático de Rousseau (61).

Una vez más, las opiniones parecen ser dispares. El ra cionalismo o irracionalismo de Jean Jacques Rousseau seguirá siendo un tema controvertido; que tendrá, invariablemente, co mo punto de partida la "iluminación de Vincennes" (62), que habita, desde entonces, en lo más profundo de la subjetividad y que se concreta en "los principios eternos gravados en el fondo de su corazón con caracteres indelebles" (63).

Por consiguiente, habrá que guardarse de una interpretaci ón simplista de Rousseau como es el caso de quienes lo reducen a la incoherencia y a la divagación. Igualmente habrá que constatar que, quienes pretenden extraer una filosofía sistemática de sus obras, olvidan un cierto número de textos.

CAPITULO III =====

DEL FANTASMA DEL FRAUDE AL SECOND DISCOURS O PRINCIPIOS DEL SISTEMA

La creencia en un obstinado y activo "complot" (64) contra su persona y sus obras obliga, a Jean Jacques, a defenderse simultáneamente, en varios frentes. En todos ellos, el --triunfo, tiene un denominador común: la proclamación de un --"Jean Jacques Rousseau inocente y perseguido" (65). Rousseau, tiene que salir, primeramente, al paso de quienes ven en su -obra "malas intenciones", y niega, tal posibilidad, en base al fin último que persigue, que no es otro que "la felicidad del género humano". Para conseguir este fin sublime, Rousseau, declara haber edificado una doctrina "tan sana como sencilla" -

que no pueda ser susceptible de segundas lecturas: "sin epicureismos, ni hipocresias" (66).

Pero, ¿es Rousseau el elaborador de su doctrina?. He aquí un nuevo frente: "Jean Jacques no es el autor de los escritos que llevan su nombre" (67). Rousseau estima que el rerecurso fácil, inmediato y socorrido al distintivo que otorga - el personal estilo literario, no tiene el suficiente peso para inclinar la balanza a su favor. Por ello, recurre a argumentos más sólidos y profundos que eliminan la duda de atribución a cualquier otro de los "escritores de su tiempo y a la mayor parte de los que le hayan precedido". Estas razones convincentes se encuentran en la originalidad del sentimiento, en la exclusividad de la mirada, en "las maneras de sentir y de ver", en la excepción (como si de "un habitante de otra esfera" se tratase) (68) y garantizan, no solamente la paternidad legítima, sino, también, el triunfo en el más difícil y controvertido frente de la unidad. Así, Rousseau, a la vez que pone a salvo su intencionalidad y el reconocimiento de la paternidad de sus obras, defiende el carácter sistemático, de ellas, en el tercero de sus Dialogues. Evidentemente, puede arguirse que su apreciación es equivocada; lo cual, no obstante, debe probarse no enfrentando los escritos autobiográficos (Confessions, Rêveries, Dialogues ...) con los filosóficos -- (Les deux Discours, L'Emile ...) sino, cuando fracase la tentativa de encontrar un sistema en estos últimos. Ahora bien,

que nosotros sepamos, esta tentativa está todavía por llevarse a cabo.

Hasta tal punto insiste Rousseau en la unidad de su obra frente a los que niegan la existencia, en ella, de un sistema, alegando que se trata "de fastuosas declamaciones, adornadas de bello lenguaje, pero inconexas y llenas de contradicciones", que, adoptando una posición inflexible, por dos veces dentro de este tercer Dialogue, admite la posibilidad de falsedad del sistema antes de aceptar el carácter contradictorio (69). Argumenta lo anterior basándose en el hecho de que, aún habiendo escrito sobre temas variados, se produce siempre "con los mismos principios, la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas y si se quiere, las mismas opiniones". Sigue diciendo Rousseau, en la Lettre a Christophe de Beaumont: "yo siempre he permanecido siendo el mismo" (70).

Además, por si no fuera suficiente, esta estabilidad integral de la personalidad, para demostrar el carácter unitario de su obra, Rousseau acude al fin y advierte que, para ello, no resulta válido el método de "sacar de aquí y de allí algunas frases esparcidas y separadas, (71) sino que, al tratarse toda ella de "las meditaciones de un solitario", éstas -- "exigen una atención continuada (72) y una labor de engarce de aquella (meditación) "que le precede con la que le sigue", a la luz de esa última instancia, que anula y despeja lecturas interlineas, que es "la felicidad del género humano" (73).

En la segunda Lettre à Malesherbes (12 de Febrero de 1762), cuando enumera los libros en lo que ha sistematizado "esos tropeles de grandes verdades que durante un cuarto de hora le iluminaron", camino de Vincennes cuando acudía a visitar a Diderot, señala que "el primer discurso, ese sobre la desigualdad, y el tratado de la educación, son inseparables y forman conjuntamente un todo" (74). Resulta curioso que el Contrat Social no figure dentro de este bloque. ¿Es que, Rousseau, no consideraba, esta obra entre sus "principales"? La omisión del Contrat Social podría dar al traste con la pretendida unidad (entre sus obras doctrinales), de no ser porque existe la certeza de que la obra que, con este título, ha llegado a nuestras manos formaba parte de un proyecto más ambicioso y, como muy bien dice Dusaulx, se trataba de "un libro a rehacer" (75).

Al limitarnos, en nuestro trabajo, al estudio del Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, no pretendemos restablecer la integridad del sistema. Sin embargo, nos interesa añadir lo siguiente: En las Confessions, Rousseau, nos dice que el Second Discours, desarrolla sus "principios". Y es cierto que, estos "principios" (que se refieren a la bondad del -- hombre y a su corrupción por la sociedad: "la naturaleza ha hecho al hombre dichoso y bueno mientras que la sociedad lo deprava y le hace miserable"), están enteramente contenidos en el Second Discours, aunque no pueda decirse que solamente en él (76). Todo el desarrollo del sistema hasta las Considérations sur le gouvernement de Pologne, presupone estos princi-

pios. Por otra parte, para captar un sistema es necesario también conocer sus "elementos". Ahora bien, este conocimiento no nos lo proporciona la obra que vamos a analizar. Por ello, a lo largo de esta tesis, nos referiremos a todos los textos posteriores que encierran estos mismos principios.

La unidad de propósito de la obra de Rousseau viene avallada por afirmaciones que ponen en relación el Second Discours y el Contrat Social desde infinidad de ángulos. Así, por ejemplo, Jean Starobinski ve, en la última parte del Discours sur l'inégalité, el fundamento germinal del Contrat Social (77).

Gustave Lanson vincula ambas obras, considerándolas como el problema y su solución: "el Contrat Social es una solución práctica y aproximada al problema de la desigualdad" (78).

Algún otro autor ha querido unir el Second Discours y el Contrat Social. a través del pesimismo histórico, psicológico y sociológico ya que, según él, este pesimismo, se inscribe en todas las páginas del Contrat Social como se habían inscrito ya en todas las del Second Discours (79).

Para Rodolfo Mondolfo, Maurice Halwachs y Giorgio del Vecchio, el conocimiento del Second Discours es una especie de "conditio sine qua non" para el conocimiento del Contrat Social. El primero dirá que "el conocimiento de las dos obras (se refiere a los dos Discours), es indispensable para quien quiera conocer la verdadera significación del Contrat Social (80). M. Halwachs, será más explícito todavía y dirá que el

Second Discours, "es la introducción natural al Contrat Social.
(81). Como introducción indispensable al Contrat Social será -
visto por G. del Vecchio, quien añadirá que sólo cuando, la teo-
ría del Contrat Social sea puesta en relación con el contenido
del Second Discours, podrá entenderse aquella, en su total al-
cance (82).

CAPITULO IV
=====

LAS FUENTES DEL SECOND DISCOURS

Ahora bien, en la historia de la exégesis de las ideas - de Jean Jacques Rousseau, hay trabajos que pudiéramos llamar - de tono menor que, sin entrar en un análisis profundo de la -- obra, desde una óptica general, en la mayoría de los casos, -- vienen a decir que la doctrina de Rousseau expresa, ante todo, su ser íntimo y la manera cómo, ese ser íntimo, estaba afectado por cuanto le rodeaba. También existen otros trabajos, que, con una mayor profundidad y de forma más acotada, tratan de - analizar el aspecto político de Rousseau (83). Un ejemplo, de este intento, lo constituye la obra de R. Derathé que, desau-

torizando la frase de "odio hacia los libros" vertida por el propio Rousseau en el Emile, con la afirmación rotunda de que "ese enemigo de los libros, amaba profundamente la lectura" (84), analiza, a continuación, "las lecturas políticas de Rousseau" (85).

Pero, centrándonos en el Second Discours, no podemos hacer caso omiso a una publicación que ha merecido una mejor suerte: se trata de las "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité" de Jean Morel (86), que vió la luz en Annales de la société J.J. Rousseau.

Jean Morel ha reunido un número impresionante de textos de origen diferente, y, cuyos rasgos, él, ha reconocido en la lectura del Second Discours (87). Con una erudición impecable comienza expresando su objetivo altamente pretensioso que, en un arrebató repentino de arrepentimiento, trata de matizar en la nota número dos del trabajo, recortando la inicial pretensión (88): "nuestro fin, dice Jean Morel, es explicar la formación del Discours de l'inégalité. A continuación divide su trabajo en "dos partes" que vienen dadas por la ubicación de Rousseau "en el medio intelectual" la primera, y por lo que, el autor, llama las fuentes "librescas", la segunda. (89)

Jean Morel hizo un descubrimiento que, la ciencia de su tiempo, totalmente sumida en la búsqueda de fuentes, no se permitió explotar ni siquiera entrever. Ninguna obra filosófica -

está hecha con piedras de mosaico, y, por tanto, debe considerarse, como nula, toda explicación que reduce el texto a sus fuentes (90). Pero, ello, no es una razón para -a la inversa- conceder una licencia de ignorancia sobre el entorno intelectual de una obra con el pretexto de resaltar mejor su originalidad. Y para la comprensión del Second Discours resulta de - capital importancia, según el mismo Rousseau, el recurso a -- ese entorno que, Jean Morel, reduce a "Condillac, Diderot ... con los cuales Rousseau está ligado y de los que, él, sufre - la mayor influencia" (91). Pero, en realidad, esta aparente simplicidad comienza a desaparecer ya que, el pretendido entorno, no está en las "fuentes", es decir en frases desplegadas, esparcidas en los libros que hayamos podido consultar. Está en las disciplinas de las que dependen los problemas planteados o, si se prefiere, en el estado de la cuestión (92). Se trata, por tanto, de poseer, sobre cada uno de los temas tratados, la información que tenía el autor. Y, esta información, no puede reducirse a un conjunto de "citas", ya que, Rousseau, no compuso el Second Discours yustaponiendo párrafos; ni los autores que, él, combate (o aprueba) han redactado, sus obras, como un conjunto de dogmas. Es necesario, pues, conocer el estado de la ciencia de aquella época sobre cada una de las cuestiones tratadas, antes de interpretar las intervenciones y la aportación de Rousseau. Ahora bien, la ciencia, de la que eminentemente depende el Second Discours, es el Derecho Natural y la primera tarea del exégeta consistirá en comprender que, esta obra, rivaliza -

con otros tratados de Derecho.

Evidentemente, queda fuera de cuestión la originalidad de Rousseau. Pero, ésto, no obsta a que debe someterse a una confrontación con las doctrinas anteriores ya que, además, el autor, procede así y no puede comprenderse una obra sino conformándose, al menos en una primera aproximación, a la intención del autor (93).

N O T A S

Página 42

- (1) Para darnos cuenta de la magnitud del problema que constituye Jean Jacques ROUSSEAU, es conveniente ver: ERNST CASSIRER, Il problema J.J. Rousseau, Firenze - 1948; También, Contribución de: B. GAGNEBIN, R. GRIMSLEY, M. RAYMOND, J. STAROBINSKI, R. MAUZI, J.J. SPINK, A. ADAM, J. LEIGH, P. BURGUELIN, J.J. Rousseau et son oeuvres, problemes et recherches, París - 1964
- (2) Sobre la obra y el pensamiento de JEAN JACQUES ROUSSEAU, en general, véase: H. BEAUDOUIN, La vie et les oeuvres de J.J. Rousseau, París - 1891 (2 vol.); B. BOUVIER, J.J. Rousseau, Genève - 1912; B. BRACZKO, Rousseau: Samotność i vospólnota, Varsovie - 1964; y, Rousseau: Einsamkeit und Gemeinschaft, Wien-Frankfurt-Zürich - 1970; L. BREDIF, Du caractère intellectuel et moral de J.J. Rousseau, París - 1906; F. BROCKERHOFF, Jean Jacques Rousseau, Leipzig - 1863-64 (3 vol.); J.H. BROOME, Rousseau. A Study of his Thought, London - 1963; P. BURGUELIN, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, París - 1952; P. CASINI, Introduzione a Rousseau, Bari - 1974; J. CHARPENTIER, Rousseau, New York - 1931; ARTHUR CHUQUET, J.J. Rousseau, París - 1893; Contribución de: B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, A. ADAM, J. STAROBINSKI, R. DERATHE, C. LEVY STRAUSS, J.J. Rousseau, Neuchâtel - 1962; L.J. COURTOIS, Chronologie critique de la vie et des oeuvres de Jean Jacques Rousseau, Genève - 1923; y, Le séjour de Jean Jacques

Rousseau en Angleterre (1766 - 1767), Laussanne - 1911;
L. DUCROS, Jean Jacques Rousseau, París - Marseille - 1908-
1915, (3 vol.); M. EINAUDI, The early Rousseau, Ithaca
(N.Y.) - 1967; E. FAGUET, Rousseau artiste, París - 1912;
y, Rousseau penseur, París - 1912; B. GAGNEBIN, A la re-
contre de Jean Jacques. Textes et documents, Genève - 1962;
J. GHÉHENNO, Jean Jacques Rousseau, París - 1948 (vol. 3);
F.C. GREEN, J.J. Rousseau, Cambridge - 1955; y, Jean Jac-
ques Rousseau: a Critical Study of his life and Writings,
Cambridge - 1955; R. GRIMSLEY, J.J. Rousseau. A Study in
Self Awareness, Cardiff - 1961; y The Thought of J.J.
Rousseau, Oxford - 1974. B. GROETHUYSEN, J.J. Rousseau,
París - 1949; H. HOFFDING, J.J. Rousseau et sa philosophie,
París - 1912; R. HUBERT, Rousseau et l'Encyclopédie, París -
1928; J. LAMAITRE, Jean Jacques Rousseau, París - 1907;
Rousseau, París - 1968; y, J.J. Rousseau et son temps, Pa-
rís - 1969; L. MILLET, La pensée de Jean Jacques Rousseau,
París - 1966.; R. MAHRENHOLTZ, Jean Jacques Rousseau, Leip-
zig - 1889; J. MORLEY, Rousseau, London - 1873 (vol. 2).
H. ROHRS, Jean Jacques Rousseau: Vision und Wirklichkeit,
Heildelberg - 1957; A. SCHINZ, État présent des travaux
sur J.J. Rousseau, París - 1948. J. STAROBINSKI, Jean Jac-
ques Rousseau, la transparence et l'obstacle, París - 1950-
1971; y, Jean Jacques Rousseau, París - 1957; E.H. WRIGHT,
The Meaning of Rousseau, London - 1929; A. ILUMINATI, Jean
Jacques Rousseau, Firenze - 1975.

- (3) Por ejemplo, M. GUEROULT, "Nature humaine et état de natu-
re chez Rousseau, Kant et Fichte", Revue philosophique de
la France et de l'étranger, 1941, n°131. Este artículo ha
sido reproducido, con correcciones de detalle, en Les ca-
hiers pour l'analyse, sin fecha, n°6 (publication del Cer-
cle d'Espistémologie de l'Ecole Normale Supérieure). Igual
mente, G. FRAILE, "Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo",
Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, XV, Madrid -

1964-65, págs. 45 y ss., e Historia de la Filosofía, Madrid - 1966, vol. III, págs. 937 y ss. En esta segunda obra, G. FRAILE, hace una síntesis de las conclusiones del primer trabajo. Más recientemente, S. BAYET, J.J. Rousseau ou l'impossible unité, París - 1968, ha vuelto a negar la posibilidad de unión en la obra rousseauniana. De esta misma opinión es J.G. GARCIA VALDECASAS, "El Contrato Social" frente al "Discurso sobre la desigualdad", Anuario de Filosofía del Derecho, toma XIII, 1967-1968, página 213. Este autor dice: "Las discrepancias entre el Discurso y el Contrato encajan, a fin de cuentas, en esa elasticidad irreflexiva del autor; Son obra de una anchurosa inteligencia cegada de pasión sin fin. Por tanto, no hagamos ímprobos esfuerzos para poner grandes síntesis donde hay contradicciones palmarias".

Página 43

- (4) Entre ellos, A. SALONI, Rousseau, Milán - 1946, págs. 320 y ss.; A. TESTA, Meditazioni su Rousseau, Bolonia - 1963, pág. 199; J.A. STAROBINSKI, J.J. Rousseau: la transparence et l'obstacle, París - 1968.
- (5) G. LANSON, "L'unité de la pensée de Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VIII, 1912, pág. 1.
- (6) G. LANSON, "L'unité de la pensée de Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VIII, 1912, pág. 28.
- (7) G. LANSON, "L'unité de la pensée de Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VIII, 1912, pág. 29
- (8) A. SCHINZ, La Pensée de J.J. Rousseau, París - 1929.

- (9) E. CASSIRER, "L'unité dans l'oeuvre de J.J. Rousseau", Bulletin de la société française de philosophie, Avril, Juin, 1932, págs. 45 a 85. Esta es una exposición hecha en la Sociedad Gala de Filosofía y, en ella, utiliza las conclusiones de su obra Il problema G.G. Rousseau, Firenze - 1948, págs. 28 y 45. En esta última obra, CASSIRER, llega a preguntarse, al observar que las obras de MORLEY, FAGUET, DUCROS y MORNET mantienen "que el Contrat Social rompe la entereza de la obra de Rousseau", si, "admitida también la posibilidad de una tal escisión, ¿cómo puede explicarse - que haya pasado desapercibida al mismo Rousseau"? CASSIRER concluye diciendo que "el "Discours sur l'inégalité" y el "Contrat Social", a pesar de toda aparente contradicción, están concatenados e integrados el uno en el otro. Tanto no se contradicen, que, más bien, el uno se desarrolla mediante el otro. Quien considera el "Contrat Social" como un cuerpo extraño en la obra de Rousseau, no ha comprendido el organismo social de esta obra. Todo el interés y la pasión de Rousseau, está vuelto ahora primeramente - hacia la teoría del hombre, pero ahora ha comprendido que lo que el hombre es no puede ser separado del problema de lo que el hombre debe ser".
- (10) Por citar algunas obras, a modo de ejemplo, señalaremos - las de: H. GUILLEMIN, Un homme, deux ombres, Genève - 1943; M.B. ELLIS, A sythesis of Rousseau's Thought, Toronto - 1949; E. GUILLIARD, De Rousseau à Jean Jacques, Lausana - 1950.
- (11) H. FINER, Teoría y práctica del Gobierno Moderno, Madrid - 1964, pág. 95.
- (12) P. BURGUELIN, La Philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, París - 1952.

Página 44

- (13) R. TROUSSON, Rousseau et sa fortune littéraire, París - 1977, pág. 146.

Página 45

- (14) P. BURGUELIN, "L'unité dans l'oeuvre de Rousseau" Revue de Métaphisique et de Morale, 1960, nº2 págs. 199 a 209.
- (15) R. GRIMSLEY, A Study in Self-Awareness, Cardiff - 1961 y, The philosophy of Rousseau, Oxford - 1973. De esta última obra existe traducción española bajo el título La Filosofía de J.J. Rousseau, Madrid - 1977.
- (16) D. BESSAUSON, L'unité chez J.J. Rousseau, París - 1977, pág. 183, señala que Rousseau no tiene acierto en el intento de conseguir una unidad en su obra ya que "llevaba en su alma el germen destructivo de la unidad".
- (17) Y. BELAVAL, "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean Jacques Rousseau", Annales de la Société J.J. Rousseau, XXXVIII, 1969-1971, pág. 18, ha establecido un perfecto paralelismo entre naturaleza (lo innato) y sociedad (lo adquirido):

Inneidad natural

Igualdad

Libertad

Bondad

Fraternidad

Dicha

Salvaje

Convención social

Privilegios

Esclavitud

Maldad

Rivalidad

Inquietud

Educado

Comunidad de bienes naturales	Propiedad de dinero y de tierras
Economía natural (fisiocracia)	Economía artificial
Amor libre	Amor apremiado
Simplicidad	Lujo
Pureza de costumbre	Vicios
Útil	Nocivo
Buen sentido	Desatino
Lenjuaje de acción	Lenjuaje de convención
Derecho Natural	Derecho Positivo
Religión natural	Superstición
Tolerancia	Fanatismo

Página 46

- (18) J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, Libro I, Cap. I, O.C. III, pág. 351.
- (19) La admiración que ROUSSEAU siente por las épocas Griega y Romana es patente a través de toda su obra. En el Discours sur les sciences et les arts, O. C. III, pág. 12, Jean Jacques dice: "¿Olvidaré que fué en el seno mismo de Grecia - donde se vió alzarse esa ciudad tan célebre por su feliz - ignorancia como por la sabiduría de sus leyes, esa República de semidioses más que de hombres? ¡Tan superiores a la humanidad parecían sus virtudes; ¡Oh, Esparta; ¡Oprobio - eterno de una doctrina vana; Mientras los vicios guiados por las bellas artes se introducían en tropel en Atenas, mientras un tirano reunía en ella con tanto cuidado las - obras del principe de los poetas, tú expulsabas de tus muros las artes y los artistas, las ciencias y los sabios". En la dedicatoria a los "magníficos, muy honorables y soberanos señores" del Second Discours, O. C. III, pág. 119,

Jean Jacques dice: "¿Podría olvidar a esa preciosa mitad de la República que hace las delicias de la otra, y cuya dulzura y sabiduría mantienen la paz y las buenas costumbres? Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro. ¡Dichoso él, cuando vuestro casto poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se deja sentir más que para la gloria del Estado y la felicidad pública; Así es como las mujeres mandaban en Esparta, y así es como merece mandar en Ginebra." En el segundo capítulo de Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée, O. C. III, págs. 956 a 959 comienza diciendo ROUSSEAU: "Cuando se lee la historia antigua se cree transportado a otro universo y entre otros seres. ¿Qué tienen de común - los franceses, los ingleses, los rusos con los romanos y los griegos? Nada más que la figura. Las fuertes almas de éstos parecen a los otros exageraciones de la historia. ¿Como ellos que parecen tan pequeños pensarían que han habido tan grandes hombres? Ellos, por tanto existieron y eran humanos como nosotros: ¿Qué es lo que nos impide ser hombres como ellos? Nuestros prejuicios, nuestra base filosófica, y las pasiones de pequeño interés, concentradas con el egoísmo en todos los corazones por las ineptas instituciones que el genio no dictó jamás". De igual manera, esta admiración por los pueblos antiguos, ROUSSEAU, la hace patente en el Contrat Social, Libro II, Cap. III, O. C. III, pág. 372, diciendo: "Importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo. Esa fué la única y sublime institución del gran LICURGO. Que si hay sociedades parciales, es preciso multiplicar el número y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general esté siempre aclarada y el pueblo no se equivoque jamás. Por otra parte, -

ROUSSEAU utiliza numerosos pasajes del libro de La República de PLATON, por ejemplo, para justificar el abandono de sus hijos en el orfelinato, afirma: "He creído hacer un acto de ciudadano y de padre y me consideraba como un miembro de la República de PLATON" (Confessions, Libro VIII, O.C. I, pág. 357. Además se declara un ferviente lector de PLUTARCO: "PLUTARCO, sobre todo, llega a ser mi lectura favorita" (Confessions, Libro I, O. C. I, pág. 9. Además, en cuanto a estudiosos del tema rousseauiano que han trabajado sobre la presencia de los antiguos en Jean Jacques ROUSSEAU tenemos a J.E. MOREL, "Jean Jacques Rousseau lit Plutarque", Revue d'histoire moderne, Avril - Mai - 1926, págs. 81 a 102, que ha estudiado la presencia de PLUTARCO en ROUSSEAU; P.M. MASSON, la religión de J.J. Rousseau, París - 1916 (Gèneve - 1970), pág. 76, recuerda que existe en el Arsenal, un manuscrito de L'abbé BRIZARD en el que realiza un paralelo entre ROUSSEAU y SOCRATES; V.D. MUSSET - PATHAY, Histoire de la vie et les ouvrages de J.J. Rousseau, París - 1822, tomo I, pág. 28, al establecer la identidad ROUSSEAU - SOCRATES mantiene la tesis del suicidio de ROUSSEAU al decir que "Jean Jacques - como SOCRATES - se envenenó" y, además, "acabó con un disparo". La relación ROUSSEAU - PLATON, ha sido vista por L. DELARUELLE, "Les sources principales de J.J. Rousseau dans le premier Discours à l'Accadémie de Dijon" R.H.L.F., XIX, 1912, pág. 257. También, M. RICHEBOURG, Essai sur les lectures de Rousseau, Gèneve - 1934, pág. 174, precisa que entre las obras de PLATON, que ROUSSEAU cita, figuran el Phedon la Republique, le Banquet, les lois, le Cratyle, et le Protágoras.

- (20) Según ROUSSEAU, el hombre puede ser uno, de dos maneras: 1.- hombre desarrollado según la naturaleza, autosuficiente y absolutamente para sí: Emilio. 2.- hombre social, relativamente para sí, en cuanto que es una unidad fraccionaria que tiende al denominador y cuyo valor está en su relación con el entero, que es el cuerpo social: El ciudadano.

Página 46

- (21) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O. C. IV, pág. 524, dice que "los que quisieron tratar separadamente la política y la moral no entendieron jamás de ninguna de las dos. De ahí que el hecho de que ambas vieran la luz, prácticamente a la vez (año 1762) tiene su significado. S.C. LECERCLE, "Introduction" al Second Discours, París - 1954, dice que el Emile y el Contrat Social "juntas forman un todo completo". Para conocer la cuestión cronológica de la obra de ROUSSEAU, véase : L.J. COURTOIS, Chronologie critique de la vie et des oeuvres de Jean Jacques Rousseau, Geneve - 1923.
- (22) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O. C. III, pág. 122.
- (23) R. MONDOLFO, Rousseau y la conciencia moderna, Buenos-Aires - 1967, pág. 48. La afirmación de R. MONDOLFO viene como consecuencia de las palabras que ROUSSEAU utiliza al referirse al Emile: "Se trata de un tratado de filosofía sobre la bondad natural del hombre". Sobre la visión desde diferentes ópticas de la doctrina de la personalidad - fundada por ROUSSEAU, véase: F. ALBERTI, Dell'educazione fisica e morale, o sia dé doveri dé padri, delle madri e dé precettori cristiani nell'educazione dé figliudi contro i principi del signor Rousseau di Ginevra. Torino - 1767, (2 vol.). También ver: Joseph ARTAUD, Emilio religioso -- opposto all'Emilio ateonegativo di fiangia como Rousseau. Pesaro, 1780; A. RAVIER, L'éducation de l'homme nouveau, Issoudun - 1941; F. VIAL, La doctrine d'éducation dans la pédagogie de J.J. Rousseau, París - 1920; P. VILLEY, L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locque et de Rousseau, París - 1911; S.G. GERDIL, Reflexions sur la théorie et la pratique de l'education contre les prin-

cipes de M. Rousseau, Turin - París - 1763; P.D. JIMACK, "La genese et la rédaction de l'Emile de J.J. Rousseau", Studies on Voltaire and the XVIII Century, vol. XII, Genève - 1960; A. MUZZARELLI, L'Emilio desingannato. Dialoghi, filosofici, Siena - 1782, y Fuligno - 1793, (3 vol); S. DURAND, La educación en Juan Jacobo Rousseau, Buenos Aires - 1966.

Página 47

- (24) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue troisiéme", O.C. I, pág. 934.
- (25) Sobre esta cuestión ver: "Études sur le "Contrat Social" de Jean Jacques ROUSSEAU" Convención de Dijon de 3 - 6 de Mayo de 1962, París - 1964; G.L. CROCKER, Rousseau's Social Contract: An interpretive Essay, Cleveland - 1968; S. BONIFACIO, Il contratto sociales di G.G. Rousseau e il contratto battesimale di ogni cristiano, Venezia - 1797; Abate NUVOLETTI, Gian Jacamo Rousseau all'Assemblea Nazionale o commentario postumo di questo filosofo sul Contratto sociale, Filadelfia - 1791; T. MALIPIERO, Il trionfo della verita nella difesa dei diritti del trono ossi confutazione del Contrato social : di G. Giacopo Rousseau. Opera politico-morale, Venezia - 1818; P. PIOVANI, "Il problema del "Contrato social" en Cultura e scuola - 1962; S. TARDIANI, Esame analitico del Contratto sociale di G.G. Rousseau, Benedini - Rocchi - 1819 (2 vol.). Merece, por lo novedoso del tema, una atención especial el trabajo científico de G. ROBLES, "El origen histórico de los Derechos Humanos", Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, nº57, Madrid - 1979, pág.41,

en el que, el autor titula uno de los apartados: "La teoría del Contrato Social de Rousseau y la idea de los Derechos humanos".

(26) L. GAMBARA, Las doctrinas del Derecho Natural y las escuelas sucesivas, Barcelona - sin fecha, pág. 81. En el apartado "Aritmética Roussiana" dice: "Hay reciprocidad absoluta".

(27) L. GAMBARA, Las doctrinas del Derecho Natural y las escuelas sucesivas, Barcelona - sin fecha, pág. 79, dice: "El principio nuevo que forma la gloria inmortal de ROUSSEAU, se resume en estas palabras: inalienabilidad de la libertad".

Página 48

(28) F. KHODOSS, Rousseau, l'homme, Vendôme - 1974 y Rousseau le citoyen, Vendôme - 1974, ha realizado dos buenos trabajos mediante la selección de textos de ROUSSEAU teniendo como punto de partida "la oposición entre el hombre y el ciudadano del Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 248, y también el carácter complementario de las dos perspectivas, porque, como también dice ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 524; "Es preciso estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad: los que quisieron tratar separadamente la política y la moral no entendieron jamás nada de ninguna de las dos". Para F. KHODOSS, así como la moral era interrumpida por las vías políticas (Rousseau l'homme, textos 1 a 6), la política nos conducirá a las -- vías morales (Rousseau, le citoyen, págs. 109 a 132).

(29) Cfr. también A. TORRES DEL MORAL, "Modelo y antimodelo en la teoría política de Rousseau", en Revista de Estudios -

Políticos, nº212, 1977, págs. 103 a 111, observando el -- espectro de autores que tratan de etiquetar a ROUSSEAU dentro de una corriente de pensamiento, señala tres tipos de rotulación: "Los que ven en ROUSSEAU el padre del irracionalismo y de la vuelta a un idílico salvajismo; Los que -- "califican al ginebrino de racionalista a ultranza y defensor de la absorción definitiva del hombre en la sociedad"; y un tercer grupo lo forman aquellos que ven "en la obra rousseauniana un cúmulo de contradicciones".

A. TORRES DEL MORAL, continua diciendo que "no es ni lo -- uno ni lo otro, ni tampoco lo tercero" y resuelve la cuestión de una manera abierta señalando que: "ROUSSEAU da pie en sus escritos a las más diversas interpretaciones; pero el estudioso no puede conformarse con tópicas caracterizaciones, sino que ha de profundizar en la obra del autor -- objeto de su investigación".

Página 49

- (30) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro III, O.C. I, pág. 114.

Página 50

- (31) R. GRIMSLEY, La filosofía de J.J. Rousseau, Madrid - 1977, pág. 15
- (32) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 569. Uno de los primeros trabajos, sobre la no coincidencia de ROUSSEAU con el resto de los filósofos, es el de A. MUZZARELLI, -- Gian Jacopo Rousseau accusator de'filosofi, Assisi, - 1798.
- (33) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue -- troisiéme", O.C. I, pág. 930.

Página 50

- (34) Al igual que ROUSSEAU, la gnoseología de varios autores - modernos subraya que la realidad no se ajusta totalmente a las leyes lógicas, sino que en su propio seno anida la antinomia y la contradicción (Cfr. S. RABADE, Verdad, conocimiento y ser, Madrid - 1974, pág. 208.

Página 51

- (35) R. VITIELLO, Rousseau, Jean Jacques: Lettere morali, Roma - 1978, pág. 19, sostiene la necesidad de llevar una lectura de los escritos morales de ROUSSEAU, "no parcial, no fragmentaria respecto a la totalidad de la obra".
- (36) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Introducción, O.C. I, pág. 3.
- (37) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro I, O.C. I, pág. 5

Página 52

- (38) B. MUNTEANO, Solitude e Contradictions de J.J. Rousseau, París - 1975, págs. 111 y 112, dice que esta forma literaria "ocupa un lugar de elección en la obra de ROUSSEAU y se presta a múltiples variantes. He aquí el dialogo interior, donde los diversos "yo" y las diversas facultades - de ROUSSEAU se afrontan, se interrogan y se libran en controversias competitivas verdaderamente reveladoras, sobre muchos planos personales e impersonales. Se asiste de esta manera a los debates encarnizados del ROUSSEAU "salvaje" y del ROUSSEAU "sociable", de su corazón y de su espíritu, de su razón y de sus pasiones, de sus sensaciones y su sentimiento ... Surgen por otra parte, una muchedumbre de "interlocutores" invisibles o inaudibles. Tales como los

personajes de la Nouvelle Héloïse, por ejemplo, que dialogan, no solamente con sus corazones y sus posiciones sociales u otras, sino también con sus personas físicas, con - sus ojos sobre todo. Tales como, él o los lectores virtuales, en los que era preciso reconstruir con cuidado la personalidad individual o colectiva que les presta ROUSSEAU y que les interroga, o les toma como testigos más o menos secretamente. He aquí todavía el diálogo epistolar, el de -- Julia y Saint Preux sobre todo; o bien, el diálogo ficticio, entre personajes simbólicos o imaginarios como en las Lettres écrites de la Montagne, o en los Dialogues precisamente con sus dos ROUSSEAU y su "Francois" colectivo".

- (39) J. J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Du sujet et de la forme de cet écrit", O.C. I, pág. 663.
- (40) M. RAYMOND, Jean Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie, París - 1962, estudia el sueño, el éxtasis y el sentimiento existencial. Para R. OSMOND, "Contribution à l'étude psychologique des Rêveries, Annales de la société J.J. Rousseau, XXIII, 1934, pág. 30, la frase de las Confessions, Libro IX, O.C. I, pág. 417: "desde entonces, - mi alma en vaiven no ha hecho más que pasar por la línea de reposo, y sus oscilaciones siempre renovadas no le han permitido jamás quedar ahí", es la descripción de un fenómeno "cyclothymico".

Página 53

- (41) Sobre este tema véase la obra de J. VOISINE, J.J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique: les écrits autobiographiques et la légende, París - 1956; M. del C. IGLESIAS, "El paraíso perdido en las Cartas Persas y en los discursos roussonianos" Revista de Estudios Políticos, n°8, Marzo -

Abril - 1979; H. SCHLÜTER, Das Pygmalion - Symbol bei Rousseau, Hamann, Schiller, Zurich - 1968; F.VAN LAERE, Rousseau: du phantasme à l'écriture. Les révélations du "Lévite d' Ephraïm", París - 1967; M. EILGENDINGER, Jean Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire, Neuchâtel - 1962.

(42) M. SCHNEIDER, J.J. Rousseau et l'espoir écologiste, París - 1978, págs. 25 a 34.

(43) P. PASQUALUCCI, "Il mito rousseauiano del legislatore", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Octt, - Dicem, Milano - 1978, págs. 883 a 906.

(44) J. TREMOLET DE VILLERS, "La educación revolucionaria", - Verbo, n°119 - 120, Nov - Dic, 1973, págs. 973 a 990.

(45) P. CASSINI, Rousseau, Siae - 1976, págs. 149 a 159.

Página 54

(46) J. VALLET DE GOITISOLO, "Rousseau, de las conjeturas al mito y del mito a la ficción", Verbo, n° 177, Julio-Agosto, 1979, págs. 881 a 886. Ciertamente, cuando este autor dice que "la tesis del buen salvaje" estaba "entonces de moda", coincide con muchos estudiosos que tienen como campo de investigación la obra del ginebrino. A modo de ejemplo citaremos la afirmación de M. SCHNEIDER en su obra - "J.J. Rousseau et l'espoir écologiste": "ROUSSEAU no ha sido el único que ha soñado sobre el hombre primitivo, han habido muchos". Pero es preciso hacer una observación: Para M. SCHNEIDER, la razón por la que J.J. ROUSSEAU elige la temática en voga, no es precisamente la misma que para J. VALLET DE GOITISOLO. M. SCHNEIDER considera que, lejos

de ser un simple esnobismo frívolo, "en ROUSSEAU, esta teoría ha servido de piedra angular de todo el edificio filosófico y moral que él ha concebido".

(47) B. BACZKO, Rousseau, solitude et communauté, París - 1974, págs. 139 y 140.

(48) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135.

(49) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 264.

Página 55

(50) En la magnífica biografía crítica de ROUSSEAU realizada - por G. MAY, Rousseau, París - 1961, pág. 59, escribe: "... así pues, ROUSSEAU afirma que no ha pertenecido jamás a la profesión literaria, ya que él no ha cambiado fundamentalmente. ¿No tiene un poco de razón? Alternativamente, -- aprendiz de labrador y lacayo, estudiante de cura y profesor de clavecín, preceptor y secretario de embajador, escribiente, cajero, musicólogo, pedagogo, legislador, compositor, enciclopedista, herborista, siempre amateur y jamás profesional, tiene el derecho de afirmar que el intermedio literario no ocupa más que lugar secundario, que el personaje de autor no fué para él más que un papel episódico en - una vida agitada".

(51) Sobre esta cuestión ver: J. FABRE, Lumieres et Romantisme. Energie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz, París - 1963; J.L. LECERCLE, Rousseau et l'art du roman, París - 1969; R. TROUSSON, Rousseau et sa fortune littéraire, Bordeaux - 1971. Una forma original de resaltar los valores literarios de ROUSSEAU es la de M.E. SOMMER, Manuel de style épistolai-

re, París - 1849. Este autor introduce dieciseis cartas - de J.J. ROUSSEAU como modelos para felicitaciones, excusas, agradecimientos, reclamaciones, consejos ...

- (52) J.J. ROUSSEAU, Lettres écrites de la Montagne, Avertissement, O.C. III, pág. 686.
- (53) M. FOUCAULT, Presentation de: Rousseau juge de Jean Jacques, París - 1962; E. GUILLIARD, De Rousseau à Jean Jacques, Lausanne - 1950.
- (54) R. GRIMSLEY, La Filosofía de J.J. Rousseau, Madrid - 1977, pág. 96
- (55) J. MOREAU, J.J. Rousseau, París - 1973, pág. 50.
- (56) J.J. ROUSSEAU, Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, pág. 935.
- (57) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 934.

Página 56

- (58) En este sentido, R. DERATHE ha escrito la obra titulada - Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, París - 1948.
- (59) E. CASSIRER, Il problema G.G. Rousseau, Firenze - 1973, - pág. 66
- (60) G. SARTORI, Democrazia e definizione, Bolonia - 1976, pág. 126.
- (61) G. SARTORI, Democrazia e definizione, Bolonia - 1976, pág. 229.

Página 56

- (62) G. GRAN , "La crise de Vincennes", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. VII, 1911, pág. 14: "La inspiración súbita" de Vincennes ha sido comparada -en este trabajo- con un texto célebre donde F. NIETZSCHE describe su inspiración.
- (63) J.J. ROUSSEAU , Rêveries du promeneur solitaire, "Troisième promenade", O.C. I, pág. 1.021.

Página 57

- (64) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 942. Sobre las persecuciones reales o imaginarias, véase: F. MACDONALD, Jean Jacques Rousseau a new Criticisme, Londres - 1906. Ha sido traducida al Francés por G. ROTH, bajo el título: La légende de Jean Jacques Rousseau, Hachette - 1909.
- (65) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 932.

Página 58

- (66) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 930.
- (67) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 929.
- (68) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, págs. 933 y 934.

Página 59

- (69) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 930.
- (70) J.J. ROUSSEAU, Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, - pág. 928.
- (71) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 930.
- (72) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 932.
- (73) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 930.

Página 60

- (74) J.J. ROUSSEAU, Lettres à Malesherbes, "Lettre Seconde", O.C. I, pág. 1.136.
- (75) J.J. DUSAULX, De mes rapports avec J.J. Rousseau, 1798, - pág. 102, cuenta que ROUSSEAU le había dicho que el Contrato Social era "un libro a rehacer pero que no tenía ni la fuerza ni el tiempo necesarios".
- (76) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue - troisième", O.C. I, pág. 934, al citar uno de los libros en que se encuentra desarrollado "su gran principio" habla del Emile: "Ese libro tan leído, tan poco entendido y tan mal apreciado no es más que un tratado de la bondad original".

Página 61

- (77) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, Genève - 1971, págs. 345 y 352. Estas páginas pertenecen a uno de los ensayos - titulado "Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité".
- (78) G. LANSON, "L'unité dans la pensée de Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. VIII, 1912, pág. 21.
- (79) E. REICHE, Rousseau und das Naturrech, Berlín - 1935.
- (80) R. MONDOLFO, Discorsi e Contratto Sociale, Bologna - 1924, pág. VII.

Página 62

- (81) M. HALWACHS, "Prólogo" a la edición comentada del Contrat Social, París - 1976, pág. 43.
- (82) G. DEL VECCHIO, Persona, Estado y Derecho, Madrid - 1957, pág. 197. Del mismo autor: Tra il Burlamachi e il Rousseau, Ortona a Mere - 1910.

Página 63

- (83) Sobre la cuestión política en ROUSSEAU ver: A. BRUNO, La formazione del pensiero politico di Rousseau, Catania - 1965; J.W. CHAPMAN, Rousseau: Totalitarian or liberal?, New York - 1965; A. COBBAN, Rousseau and the Modern State, London - 1934-1970; Contribucion de: P. BURGELIN, S. COTTA,

L. CROCKER, R. DERATHE, I. FETSCHER, J.J. Rousseau et sa philosophie politique, Paris - 1964; S. COTTA, "Teoría filosófica e teoría política in Rousseau", Giornale di metafísica, 1964; A. EINAUDI, "Alcune riflessioni sullo sviluppo del pensiero politico di Rousseau", AA. UU., Studi in memoria di G. Solari, Turín - 1954; I. FETSCHER, La filosofia política di J.J. Rousseau, Milano - 1972; E. FAGUET, La politique comparée de Montesquieu, Rousseau y Voltaire, Paris - 1902; K.D. HAEGI, Die politische Freiheit in Werk von Jean Jacques Rousseau, Winterthur - 1963; F. HAYMAN, "La loi naturelle dans la philosophie politique de J.J. Rousseau", Annales de la Société J.J. Rousseau - 1943 - 1945; R. HUBERT, "La formation des idées politiques de Rousseau du Premier au Second Discours", Revue d'histoire de la philosophie, oct-déc - 1927; O. KRAFFT, La politique de J.J. Rousseau: Aspects méconnus, Paris - 1958; R. DE LACHARRIERE, Études sur la théorie démocratique: - Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx, Paris - 1963; M. LAUNAY, J.J. Rousseau écrivain politique, Cannes-Grenoble - 1971; R. POLIN, La politique de la solitude: étude sur J.J. Rousseau, Paris - 1971; R.D. MASTERS, The political Philosophy of Rousseau, Princeton - 1968. I. SCIANKY, Il problema dello Stato nel pensiero di Rousseau, Florencia - 1938; G. SARTORI, Democrazia e definizioni, Bologna - 1958; J.L. TALMON, Los origenes de la democracia totalitaria, - México - 1956; O. VOSSLER, Rousseau Freiheitslehre, Gottingen - 1963; R. DERATHE, J.J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris - 1950; G. DEL VECCHIO, Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau, Génova - 1911; G. DE LA VOLPE, Rousseau e Marx, Barcelona - 1969; J.N. SHKLAR, Men and Citizens a Study of Rousseau's Social Theory, Cambridge - 1969; S. COTTA, "Rousseau on de l'insuffisance de la politique", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Ottob-Dicem -

1978; F. GENTILE, "Le jeu politique du promeneur solitaire", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Ottob-Dicem. - 1978; I. FETSCHER, "Filosofía moral y Política en J.J. Rousseau", Revista de estudios políticos, n° 8, Marzo-Abril - 1979; D. NEGRO PAVON, "Rousseau y los orígenes de la política de consenso", Revista de estudios Políticos, n° 8, Marzo-Abril - 1979; P. M. VERNES, La ville, la fête, la démocratie, París - 1978; J. CRUZ, "Rousseau y la democracia", Nuestro tiempo, n° 288, Junio, Pamplona, 1978; A. ILUMINATI, J.J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi, Milano - 1977, pág. 223, llega a una conclusión un tanto original: "Rousseau era un revolucionario, su pensamiento no".

Página 64

- (84) R. DERATHE, Rousseau et la science politique de son temps, París - 1949, pág. 63.
- (85) R. DERATHE, Rousseau et la science politique de son temps, París - 1949, pág. 63, hace un análisis de los textos manejados por Jean Jacques ROUSSEAU clasificando a los autores en dos grandes grupos: los jurisconsultos y los escritores políticos. Entre los primeros estudia la influencia de las obras de GROTIUS, PUFFENDORF, BURLAMAQUI, BARBEIRAC, ALTHUSIUS. Dentro de los escritores políticos analiza las obras de HOBBS, LOCKE, JURIEU.
- (86) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. 5, 1909, págs. 119 a 198.
- (87) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. 5, 1909,

págs. 119 a 198, divide su trabajo en cuatro epígrafes:

1.- "DIDEROT y el Discours de l'inegalité". Aquí, el autor se formula dos preguntas: "¿Hubo inserción de trozos compuestos por DIDEROT en el Discours de ROUSSEAU? ¿Hubo solamente indicaciones generales, dadas por DIDEROT a -- ROUSSEAU?". J. MOREL contesta: "Nosotros nos inclinamos por la segunda hipótesis" (pág. 120).

2.- "CONDILLAC y ROUSSEAU" (pág. 143). El autor subdivide en dos apartados: A) "Influence generale sur le Discours" (pág. 144). J. MOREL manifiesta aquí que "sin CONDILLAC, ROUSSEAU no habría podido elaborar su idea de hombre de la naturaleza, más cerca del antropoide que del hombre" - (pág. 150.) B) "L'Essai sur l'origine des langues". Bajo este rótulo J. MOREL señala una diferencia fundamental en el punto de arranque entre CONDILLAC y ROUSSEAU ya que -- "para CONDILLAC, una de las causas del desarrollo de las operaciones del alma, es la invención de los signos convencionales (Essai sur l'origine des conneissances humaines, I, pág. 9). Su idea es que por los signos solamente llegamos a ser dueños de nuestras ideas: sobre ellos sola mente ponemos acción; sin las palabras estamos en la dependencia de los hechos exteriores. Este detalle psicológico ha escapado a ROUSSEAU. Por tanto, la importancia del lenguaje sobre los progresos del espíritu humano, ROUSSEAU la señala: Muchas de nuestras ideas vienen del lenguaje; sin él el hombre habría quedado en la inbecilidad de los tiempos primitivos: él adapta la idea a su tesis (Cfr. Discours, pág. 93, y CONDILLAC, Essai sur l'origine des conneissances humaines, I, págs. 184-185), (págs. 150-151).

3.- "De l'influence de GROTIUS et de PUFENDORF sur le Discours de l'Inégalité". J. MOREL comienza precisando que "ROUSSEAU les debe mucho". Seguidamente establece para precisar esta afirmación tres apartados: A') "L'Etat de Natu-

re", (pág. 160). Aquí, el autor señala que "GROTIUS busca en la Biblia y en Antigüedad sus ideas sobre este Estado. La vida de los primeros descendientes de Adán, los desarrollo sobre el reino de Saturno, he ahí los elementos de su pintura. Ese estado es un comunismo pacífico" (pág. 161). Más adelante dice que "con PUFENDORF, la cuestión de estado de naturaleza se sitúa con precisión. Además, J. MOREL incorpora un párrafo de la obra de S. PUFENDORF, Le droit de la nature et des gens, Amsterdam - 1770, vol. I, pág. 181, (traducción de J. BARBEYRAC), para que sirva de comprobación: "lo que nosotros llamamos "estado de naturaleza ..." es la condición en la que se concibe que cada uno se encuentre por el nacimiento haciendo abstracción de todas las invenciones y de todos los establecimientos humanos, o inspirados al hombre por la Divinidad, que cambian la faz de la vida humana, y bajo los cuales entendemos no solamente la diversas clases de artes con todas las comodidades de la vida en general, sino además las sociedades civiles en las que la formación es la fuente principal -- del bello orden que se ve entre los hombres" (págs. 162 y 163). J. MOREL concluye diciendo que "para ROUSSEAU, el estado de naturaleza es un estado de virtud y de paz".

B') "La propiedad" (pág. 171). Aquí J. MOREL considera dos fases. La primera, "De L'origine de la propriété", donde observa que existen, a su vez, "dos doctrinas" anteriores a ROUSSEAU y que "según una de ellas (GROTIUS y PUFENDORF, Derecho Romano), la propiedad individual tiene por origen una partición (partage) o una ocupación, por derecho del primer ocupante". Para la otra doctrina (LOCKE y BARBEYRAC) la propiedad tiene por origen el trabajo individual, que la funda en Derecho, como en hecho: ninguna convención es necesaria. En ROUSSEAU, dice MOREL, hay trazos de las concepciones (pág. 171). Una segunda fase viene dada por --- "D'un nouvel état de choses créé par l'"invention" de la propriété y, en él, J. MOREL afirma que "ROUSSEAU da a la

propiedad una importancia capital", para añadir inmediatamente que esta cuestión, en el Second Discours dominan con su influencia "los políticos Ingleses", (pág. 175).

C') "L'Etat civil", en el que MOREL reconoce la influencia que han ejercido sobre ROUSSEAU, no solamente "LOCKE y SIDNEY", sino también "PUFENDORF y BARBEYRAC" (pág. 176).

4.- "De l'Information scientifique du Discours" (págs. 179 a 198). De manera contundente señala J. MOREL que "la historia natural de BUFFON constituye el fondo más sólido, pero no el único" (pág. 179) ya que además "el capítulo de MONTAIGNE sobre los caníbales también es utilizado" (pág. 188). "Ha leído la obra del P. DUTERTRE sobre las Caribes" (pág. 188); "Hace una larga citación de KOLBEN" (pág. 191); "F. COREAL está citado por dos veces en el Discours. Pero la cuestión de su influencia es de las más oscuras" (pág. 192).

(88) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité, Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. V, 1909, págs. 119 y 120, consciente de la dificultad que encierra la tarea iniciada confiesa que "aquí los productos de las expresiones de vocabulario, son las únicas pruebas de una lectura. Nosotros no pretendemos hacer aquí un enunciado completo. Conocemos las lagunas de este trabajo. La influencia de MONTESQUIEU se ha dejado de lado, la de HOBBS se ha indicado, la de MONTAIGNE dispersado. Solamente hemos querido dar los primeros elementos de un estudio explicativo".

(89) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité," Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. V, 1909, pág. 119.

- (90) Se sabe, en efecto, que los elementos al integrarse en totalidades nuevas pueden cambiar de significación o, empleando una expresión de L. SEBAG, se ven sometidos a una "redefinición semántica" (Marxisme et structuralisme, París - 1964, pág. 162).
- (91) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité, Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. 5, 1909, pág. 119.
- (92) Para mostrar que ROUSSEAU tiene en cuenta "el estado de la cuestión, traemos a colación, a modo de ejemplo, las afirmaciones que hace al inicio de la Primera parte del Second Discours al referirse a los conocimientos que se tenían en anatomía y ciencias naturales: "La anatomía comparada ha progresado aún muy poco; las observaciones de los naturalistas son todavía muy dudosas ..." (O.C. III, pág. 134).

- (93) Decimos "al menos en una primera aproximación" puesto que el proyecto hermeneútico no se agota en la explicación de la vida intencional (Cfr. P. RICOEUR, Cours sur l'hermeneutique -multicopiado-, Lovaina - 1970). También, J. LADRIERE, "Sciences et discours rationnel", Encyclopaedia Universalis, Vol. XIV, París - 1972, pág. 757.

ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DEL SECOND DISCOURS

DE JEAN JACQUES ROUSSEAU

SEGUNDA PARTE

SEGUNDA PARTE

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DEL METODO	97
CAPITULO I .- ROUSSEAU, EL HOMBRE Y LA NATU- RALEZA QUE VIVE EN SOCIEDAD: FU SION SISTEMATICO-EXISTENCIAL ...	98
CAPITULO II .- "EMPECEMOS, PUES, POR SEPARAR TODOS LOS HECHOS"	106
CAPITULO III .- LA BIBLIA COMO ESTRUCTURA DEL SECOND DISCOURS	109
CAPITULO IV .- LA "ASTUCIA" FRENTE A LA DOG- MATICA RELIGIOSA	115
CAPITULO V .- ANTECEDENTES DE LA DESCONEXION ENTRE TEOLOGIA Y MORAL	121
CAPITULO VI .- LA ASEPSIA, LA HIPOTESIS, LA INDUCCION Y LA MATEMATICA	125
NOTAS	132

SECCION SEGUNDA

ASPECTOS DE LA HISTORIA	150
CAPITULO I .- ROUSSEAU Y LA HISTORIA	151
CAPITULO II .- ROUSSEAU FRENTE A LA HISTORIA:	
VISION NEGATIVA	154
- SOLUCION ROUSSEAUNIANA DE	
LA HISTORIA	160
- HECHOS Y CAUSAS	163
CAPITULO III .- LA "NECESIDAD" COMO MOTOR DE	
LA HISTORIA	165
- EL SECOND DISCOURS, L'IN-	
FLUENCE DES CLIMATS RELATI	
VEMENTS A LA CIVILISATION	
Y R.G. COLLINGWOOD	168
CAPITULO IV .- ANALISIS HISTORICO-ANTROPOLO-	
GICO DEL SECOND DISCOURS	171
- EL PARAISO ATARAXICO Y LA	
"NECESIDAD NATURAL": EXIS-	
TENCIA Y CONSERVACION	171
- EL OCIO Y LA "NECESIDAD AR-	
TIFICIAL"	178

Páginas

- LA SUPER-NECESIDAD ARTIFI-	
CIAL O LA MORALIDAD EN LA	
ACCION HUMANA	183
- LA METALURGIA Y LA AGRICUL	
TURA: LA GRAN REVOLUCION ...	186
NOTAS	192

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DEL METODO

CAPITULO I
=====

ROUSSEAU, EL HOMBRE DE LA NATURALEZA QUE VIVE
EN SOCIEDAD: FUSION SISTEMATICO-EXISTENCIAL.

Rousseau al comienzo del Second Discours dice: "He aquí tu historia". Pero la historia que nos presenta Jean Jacques, no es la historia de los historiadores "que son engañadores" (1), sino que se trata de la historia leída, como señala el - Vicaire Saboyard, "en el gran y sublime libro de la naturaleza" (2). Es, a través de la "historia hipotética", como Rousseau persigue clarificar la naturaleza original del hombre y, para ello, utiliza la reflexión conjetural mediante un razonamiento guiado por el método deductivo consistente en "remon-

tar de principio en principio" (3). Pero en Rousseau, la hipótesis del estado de naturaleza, además de tener esta dimensión histórico-filosófica, presenta otra dimensión más original si cabe, ya que se trata de una fundamentación personal-intuitiva que encarna el último reducto de la intimidad, que hace que Pierre Burguelin diga, con excelente acierto, que "el sistema -de Rousseau- está caracterizado por la estrecha unión de lo sistemático y de lo existencial" (4).

Rousseau rebasa los mecanismos de la razón y se interna en los espacios inmensos del sentimiento. Busca -como dice Jean Starobinski- "el origen, que es el punto más alejado del pasado, es también, por suerte, el punto más profundo de la subjetividad de Jean Jacques". Filosofía y psicología se funden e identifican, en el ginebrino, en una perfecta ósmosis analítica-sentimental porque "donde otros filósofos se contentarían -con la seca especulación, Rousseau se apoya en la intuición íntima y poética" (5). Intimidad sin límites donde, Jean Jacques se encuentra con "la conciencia de su libertad", que es como -decir "con la espiritualidad de su alma" (6). Rousseau, en el troisième Dialogue se pregunta: "¿De dónde el pintor y el apolo-gista de la naturaleza hoy tan calumniada, pueden haber sacado su modelo, si no es de su propio corazón?". Y a continuación, se ratifica en la solución adelantada, diciendo que "Una vida retirada y solitaria, un gusto vivo de sueño y contemplación, el hábito de reentrar en sí mismo y de buscar allí en la

calma de las pasiones esos primeros trazos desaparecidos en la multitud, podrían ellos solos hacerle reencontrar" (7). Por tanto, no me parece acertada la advertencia que nos hace Leo -- Straus en el sentido de que "hay que oponer el carácter onírico de la contemplación solitaria de Rousseau a la vigilancia - de la contemplación filosófica" (8), ya que un común denominador une toda la obra tanto autobiográfica como filosófica de - Jean Jacques: el sentimiento de la naturaleza en soledad (9), y no sólo éso sino que como dice Rodolfo Mondolfo, "quien sepa re el sentimiento místico de la naturaleza del sentimiento íntimo de la interioridad, renuncia a comprender a Rousseau y a su espíritu romántico" (10). En Rousseau no existen dos formas de contemplar, ni dos formas de sentir, en Rousseau existe una sola contemplación sentimental que habita en la intimidad del "yo", es decir en la profundidad del corazón solitario como - un todo monolítico al que su única modificación le será conferida por las adjetivaciones. Así, Georges Arthur Goldschmidt poniendo el acento en el carácter intimista de la obra de Rousseau, advierte con cierta originalidad que "da la impresión de haber sido escrita "al revés", señalando que "es por el fin por donde es preciso comenzar, por las Réveries, por las Confessions, por el Emile, antes de abordar los escritos llamados políticos, que no son anteriores más que aparentemente, porque - el autor del Discours era ya, y no solamente "en potencia", el que un día debía escribir las Réveries; porque Rousseau, de hecho, no ha cesado de precederse jamás" (11).

Algunos autores han querido ver, en una frase de la nota novena del Second Discours, una confidencia que descarta a Rousseau del protagonismo cuando dice que: "en cuanto a los hombres semejantes a mí, cuyas pasiones han destruido para siempre la original simplicidad, que no pueden ya alimentarse de hierba y bellotas, ni prescindir de leyes y de jefes ..." (12). Pero, si bien, la frase, sacada de su contexto, puede ser utilizada como argumento de la autoexclusión del papel estelar de Jean Jacques, no me parece prudente ni acertado hacer esta extracción con el objeto de "salvar al Second Discours de las tesis intimistas." Es preciso mirar el "porqué" y el "para qué" de la nota en su totalidad, más aún del Second Discours, y el resultado será totalmente diferente, porque, como dice Jean Starobinski, "los numerosos malentendidos a que ha dado lugar el Second Discours, son el resultado de una lectura fragmentaria, apresurada, en la que se han aislado afirmaciones vehementes que el propio Rousseau anulaba o corregía algunas páginas después. Se le ha atacado muy frecuentemente más por un fragmento de la demostración que por su verdadera filosofía" (13).

En definitiva, filosofía y psicología (14) se unen y se complementan transformándose en un sistema original que nada tiene que ver con el de los filósofos contemporáneos (15) y que está fundamentado, como dice el mismo Rousseau, en "los principios fundamentales aceptados por mi razón, confirmados por mi corazón y que llevan el sello de mi asentimiento inte-

rior en el silencio de las pasiones" (16). "La conjetura fundamental, dice Jean Starobinski, coincide, pues, para Rousseau, con una evidencia interior" (17) y solamente teniendo presente esta fusión filosófico-personal podremos ver en el Second Discours "el espectáculo de un pensamiento armado" (18).

"¿De qué se trata, pues, en este Discours?" Rousseau se pregunta para concederse la oportunidad de dejar aclarado cuál es su verdadero objetivo. Y éste no es otro que el de señalar un origen, un punto cero, a partir del cual se rompe el equilibrio al que habían estado sometidas "las cosas en su progreso", es "el instante en el que el derecho sucediendo a la violencia, la naturaleza fué sometida a la ley; de explicar - porqué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo determinarse a servir al débil y el pueblo a comprar un reposo ilusorio al precio de una felicidad efectiva" (19). Pero éste punto cero no coincide con el inicio de la Humanidad, sino que se trata de un origen dentro de la dinámica del progreso a partir del cual la historia se abre paso alejándose de la naturaleza - que tenía como fundamental condición el equilibrio entre el hombre y el medio físico.

Rousseau es consciente de la dificultad que encierra -- "el conocer bien un estado que ya no existe, que ha podido no existir, y que probablemente no existirá jamás" y del que "es necesario tener nociones justas para conocer bien nuestro es-

tado presente" (20) y esta consciencia está fundamentada en - un repaso crítico del espectro filosófico de los últimos tiempos. Rousseau proclamando que "la solución del problema" de - "¿qué experiencias serían necesarias para llegar al conocimiento del hombre natural, y cuales son los medios de hacer estas experiencias en el seno de la sociedad?", "no es indigna de - los Aristóteles y Plinios de nuestro siglo" (21), lanza a continuación, una dura crítica contra ellos, en el sentido de que "todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la - sociedad han sentido la necesidad de elevarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha llegado hasta él" (22). Así pues, cuando dice que "unos no han acertado a suponer en - el hombre, en ese estado de naturaleza, la noción de lo justo y de lo injusto, sin cuidarse de advertir que hubo de tener - esta noción, ni siquiera que le fué útil", censura la concepción grociana del hombre, al que Grocio atribuye una naturaleza racional y social (23). La crítica va dirigida contra Locke cuando dice que "otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene para conservar lo que le pertenece ", ya que para el pensador inglés, de igual forma que la libertad y la vida, - "el hombre tiene constantemente en sí mismo el verdadero fundamento de la propiedad" (24). A continuación, Rousseau dice que "esos otros, dando desde luego al más fuerte autoridad sobre - el más débil, han hecho nacer enseguida el gobierno sin pensar en el tiempo que debió transcurrir antes que el sentido - de las palabras autoridad y gobierno pudiera existir entre los

hombres" y tiene presente las expresiones de Hobbes que negando a los hombres la naturaleza social que observa en los animales, dice que aquellos se reúnen artificialmente mediante un pacto voluntario que lo hacen constante a través de una autoridad común instituida para que sea temida y gobierne para ventaja de todos (25). Pero, esa crítica que a primera vista parecería impersonal, por la omisión que, Jean Jacques, hace de los nombres y, por la confusión que pudiera, para el lector, acarrear la utilización de fórmulas "plurales" como "unos", -- "otros" ..., es perfectamente identificable con el iusnaturalista objeto de censura. Por tanto, limitada como es esa crítica, Rousseau considera que no cumple con la rotundidad de la afirmación "todos los filósofos ..." y es por ello que, a modo de resumen, realiza una crítica globalizadora en el sentido de que "hablando todos sin cesar de necesidad, avaricia, opresión, deseos y orgullo, han llevado al estado de naturaleza ideas -- que habían tomado en la sociedad". Es por ello, por lo que el resultado de sus trabajos resultaba falso ya que partían de una base errónea, esto es, "hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil". Y por si fuera poco, "ni siquiera ha llegado al espíritu de la mayor parte (26) de nosotros la duda de que el estado de naturaleza haya existido, siendo no obstante, evidente, por la lectura de los libros sagrados, que habiendo recibido el primer hombre inmediatamente de Dios luces y preceptos, no estaba él mismo en ese estado; y que, concediendo a los

escritos de Moisés la fé que les debe todo filósofo cristiano, es menester negar que ni aún antes del Diluvio se hayan encontrado en el estado de naturaleza, a menos que no hubiesen vuelto a él por algún extraordinario acontecimiento; paradoja muy difícil de defender y, desde luego, imposible de probar".

CAPITULO II

=====

"EMPECEMOS, PUES, POR SEPARAR TODOS LOS HECHOS"

"Empecemos, pues, por separar todos los (27) hechos". La primera cuestión que se nos plantea es la de saber ¿de qué -- "hechos" se trata?. Para ello, un previo análisis gramatical - de la partícula "pues" puede resultar un importante indicador, ya que introducida en el contexto de una frase categórica, tie ne por misión ponerla en relación con la descripción anterior contenedora de "los hechos" que Rousseau quiere rechazar, justificando a su vez, el método conjetural en las investigaciones que se siguen. Pero ... ¿Rousseau no se refiere solamente a - los hechos bíblicos como piesen la generalidad de los autores?

(28). ¿Dónde quedan, entonces, "los hechos" de los que hablan "todos los filósofos" al examinar "los fundamentos de la sociedad" que también están contenidos en la descripción?; ¿ellos, no figuran en el lote a desechar?. Todos estos interrogantes - tienen una respuesta afirmativa aunque resulte paradójico a -- primera vista. La razón radica en que ninguno de los filósofos a que se refiere Jean Jacques, se salen del marco que señalan los escritos de Moisés ya que, todos ellos, conceden a la Biblia "la fé que le debe todo filósofo cristiano". Por tanto, "los hechos" objeto de rechazo, son los que narra el Génesis - refiriéndose "al primer hombre" (29). Si además, algún filósofo como por ejemplo Condillac (30), para no enfrentarse a las Escrituras "supone un estado de naturaleza histórico, Rousseau lo admitirá, en principio, como "un acontecimiento extraordinario" pero tal "hecho", tampoco sirve a los objetivos de Jean - Jacques porque supone una "paradoja muy difícil de defender y, desde luego, imposible de probar".

Cuando Rousseau dice: "comencemos, pues, por rechazar todos hechos", es porque "no tocan la cuestión". Pero ¿de qué -- "cuestión" se trata para rechazar los hechos históricos?. Es - del hombre que vive una existencia infra-social (31), y por tan to, en un "estado de naturaleza" que "quizás no ha existido, - que no existe y que no existirá jamás". Por consiguiente, nada tiene que ver con la historia ni tan siquiera con la prehistoria, por lo que "no es preciso tomar las investigaciones en que

se puede entrar a este propósito por verdades históricas", ya que se trata de una "cuestión" extra-histórica".

Rousseau dice: "he comenzado algunos razonamientos, he - aventurado algunas conjeturas" (32), porque considero que "los razonamientos hipotéticos y condicionales" suponen el mejor medio para aclarar la "naturaleza de las cosas". El "estado de - naturaleza" del Second Discours, es una hipótesis de trabajo - que tiene como objetivo fundamental el análisis del hombre historico. Rousseau, para dar mayor crédito a su método conjetural, dice que se conducirá "por razonamientos hipotéticos y condicionales", semejantes a "los que hacen todos los días nuestros físicos acerca de la formación del mundo". La cuestión fundamental y que más preocupa a Jean Jacques es "determinar las precauciones a tomar para hacer (sobre el estado de naturaleza), sólidas observaciones" con el fin de no caer en el mismo error que sus predecesores (Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf ...), que - atribuyen al hombre natural los vicios y las pasiones del hombre civilizado y, a quienes con justa razón, reprocha el haber presentado el estado de naturaleza como un hecho (33).

Los hechos apartados comprenden todo lo que se narra en - la historia sagrada y "algún acontecimiento extraordinario". El Second Discours, por tanto, no trata de historia, pero ... ¿Tiene alguna relación con la historia?.

CAPITULO III =====

LA BIBLIA COMO ESTRUCTURA DEL

SECOND DISCOURS

En el Second Discours existe una innegable renuncia al dogma del pecado original, y no precisamente por oportunismo casual sino porque esos "hechos" de los que nos habla la Biblia, "no se relacionan con la cuestión" que Rousseau se propone que es "aclarar la naturaleza de las cosas". Rousseau -- pretende desligar el centro neurálgico de la vida humana, que es la libertad, de toda instancia divina. Por ello, centrándose en el individuo afirma que "el principio de toda acción se encuentra en la voluntad de un ser libre; uno no puede remontarse a causas más lejanas" (34). Pero la renuncia del dogma

no significa renuncia total de las Escrituras. Jean Jacques - necesita una apoyatura, un gufa, un método sobre el cual sustentar, conducir y estructurar su andadura discursiva y ésto, se lo va a facilitar la Biblia antes que la Historia Natural. El paralelismo metodológico es innegable aunque la distancia que separa ambos discursos es infinita, ya que se trata de la Revelación divina frente a una "revelación laica".

La generalidad de los estudiosos rousseaunianos coinciden al señalar el paralelismo existente entre las Sagradas Escrituras y el Second Discours. Así, Ernst Cassirer considerando a la libertad, atributo íntimo del hombre, dice que "se han señalado, y no sin razón, determinadas analogías formales, en la doctrina del "estado de naturaleza" de Rousseau y la doctrina cristiana del "estado originario". También Rousseau admite una expulsión del hombre del paraíso de la inocencia; también ve en la transformación del hombre en un ser racional, una especie de "pecado", que lo excluye para siempre de la segura - felicidad de la que había gozado hasta ahora. Pero si en este sentido Rousseau deplora el don de la "perfectibilidad" -- que distingue al hombre de todo otro ser viviente, por otra parte indica que sólo por éso puede ser alcanzada la salvación última. Porque sólo por eso, no ya por un socorro y una Redención divina surge finalmente en el hombre la libertad que lo hace señor del propio destino"(35).

Georges R. Havens, por su parte, señala que la bondad -

natural es "un ideal a la vista del cual Rousseau trabaja", y para ello "rechazando el dogma de la perversidad original del hombre, tal y como lo encontraba en los Cremos de las iglesias católica y protestante, Rousseau no está menos profundamente - influenciado por el punto de vista de la Iglesia. La doctrina del Eden primitivo tiene muchos puntos comunes con la hipótesis del estado de naturaleza, y la figura de la caída con la idea de la depravación causada por la sociedad con una diferencia, sin embargo: la Iglesia decía que por la caída, el hombre se convierte en natural e inevitablemente malo, incapaz de escapar de su estado de depravación salvo por un acto sobrenatural de la gracia divina. Rousseau decía, por el contrario: si, el hombre es malo, él ha caído pero eso no ha sucedido por decreto divino. Dios lo creó y quiso que quedase tal y como era en el eden del estado de naturaleza. De ese estado, ha caído - por consecuencia del error que ha cometido dejando organizarse en sociedad. Por tanto, puede escapar a esta degradación, si - aceptase reconocer su verdadera naturaleza y si luchando firmemente contra todas las altercaciones artificiales, hace todo - lo posible por volver allí" (36).

Henri Gouhier ve en la Biblia el modelo de que se sirve Rousseau para analizar el hombre histórico definiendo un estado extra-histórico: "(...) la teología (la ciencia) más elemental le ha proporcionado un modelo que ha imitado más o menos - conscientemente: Adán antes de la caída. No es, sin duda, por casualidad, que inmediatamente después de haber reconocido el

carácter no histórico del estado de naturaleza, Rousseau presenta sus "conjeturas" como una especie de ucronía con relación a la historia santa: suprimamos lo que cuenta la Biblia: todo había pasado como si ... Dicho de otra forma procedamos como el teólogo, definamos al hombre antes de la historia, pero dejando de lado todo lo que el teólogo dice de lo propiamente teológico".

Continúa diciendo Henri Gouhier: "El teólogo encuentra a Adán inocente en un texto inspirado; cualquiera que sea la forma bajo la cual la revelación le es dada, mito, alegoría - imaginaria accesible a los hombres de un cierto medio, se trata de descifrarla en un libro y, tan filosófico como sean los desarrollos, la teología es siempre, en su principio al menos, comentario. La diferencia con Rousseau es pues capital, igualmente si se le compara a Malebranche, a quien conocía bien : éste elabora una psico-psicología de Adán según la ciencia más avanzada, pero al margen de la Biblia. Dicho esto, queda que el teólogo cristiano y Rousseau definieron un estado extra-histórico del que ellos se sirvieron en el análisis del hombre - histórico" (37).

Pero quizás sea Jean Starobinski quien de una manera más precisa y sintética ha establecido el paralelismo existente entre el Second Discours y la Biblia:

"Si bien es cierto que, de todos los escritos de Rousseau, éste es el que menos lugar deja a la exposición de

sus convicciones cristianas, no es sólo porque esté marcado - por el espíritu de la Enciclopedia y la influencia de Diderot; (38) es también porque éste Discours, formulado como una revelación de lo humano, constituye todo él un acto religioso de un tipo especial, que reemplaza a la historia sagrada. Rousseau compone un Génesis filosófico en el que no faltan ni el jardín - del Edén, ni el pecado, ni la confusión de las lenguas. Versión laicizada, "desmitificada" de la historia de los orígenes, pero que, al suplantar a la Escritura, la parafrasea en otro lenguaje. Este lenguaje es el de la reflexión conjetural y en él está ausente cualquier instancia sobrenatural. Aunque la teología cristiana haya sido abrogada, sus esquemas constituyen los modelos estructurales sobre los que se organiza el pensamiento de Rousseau. El hombre, en su primera condición, emerge apenas de la animalidad; es feliz: esta condición primitiva es un paraíso; no saldrá de la animalidad más que cuando tenga ocasión de ejercer su razón, pero con la naciente reflexión se produce el conocimiento del bien y del mal, la conciencia inquieta descubre la infelicidad de la existencia separada: es, pues, una caída" (39).

Por tanto, el Second Discours es el escrito rousseauiano que, en apariencia, menos tiene de cristiano (40) y esto es solamente en apariencia, porque Jean Jacques recompone un Génesis filosófico sobre los mismos esquemas básicos del Génesis - teológico. Frente al léxico teológico, Rousseau utilizará "los razonamientos hipotéticos y condicionales". Allí donde la Bi-

blia situa la felicidad edénica del Paraíso Terrenal, el autor del Second Discours coloca al hombre "tranquilo e inocente", - próximo al animal. El dogma cristiano de la caída en el pecado original, no es tal dogma para Rousseau quien ve en la puesta en acción de la razón humana mediante esa cualidad innata, que es la "perfectibilidad", la causa de la perversión al tomar conciencia del bien y del mal. El pecado original transforma al hombre en naturalmente malo y es necesario un Acto Sobrenatural de la Gracia Divina para la conversión en bueno de lo que está naturalmente depravado. Rousseau, por su parte, no contempla la "caída" como transformación esencial de la naturaleza, sino como una transformación superficial "semejante a la estatua de Glauco, que el mar, el tiempo y las tempestades habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a un animal salvaje" (41). Es por ello que, Jean Jacques, al considerar la depravación como algo no natural sino extraño al individuo, -- producto de una mala utilización de la "perfectibilidad", piensa que es ésta misma cualidad natural la que, con el enfoque y desarrollo adecuado, debe redimir al hombre social.

CAPITULO IV
=====

LA "ASTUCIA" FRENTE A LA
DOGMATICA RELIGIOSA

Rousseau estima que ninguno de los filósofos que "han examinado los fundamentos de la sociedad", ha podido llegar al "estado de naturaleza" y, ésto es así, porque han tenido, como campo de datos, el señalado por los límites de la Escritura Sagrada. Ellos, según Rousseau, han errado en el instrumento del método -que no era "conjetural" como el suyo-, manejando datos referentes a un primer hombre que "no estaba en ese estado", y por tanto, el resultado nada tenía que ver con el "estado de naturaleza". Rousseau, inconscientemente, utili

za para desembarazarse de la historia, una regla de la matemática moderna: "se transforma la estructura del conjunto si se cambian los axiomas" (42). La estructura del "estado de naturaleza" con axiomas "hipotéticos y conjeturales", nada -- tienen que ver con aquella otra estructura cuyos axiomas están representados por los datos bíblicos. Mientras la primera estructura tendrá un carácter ahistórico, la segunda representará un "estado de naturaleza" histórico. Por tanto, cuando -- Jean Jacques dice: "siendo no obstante evidente, por la lectura de los libros sagrados, que habiendo recibido ...", adopta una postura de rechazo de la ortodoxia cristiana, en cuanto -- que es la encarnadora de lo que se entienden como "verdades -- históricas", pero, a su vez, sirve como exposición testimonial de su fé profesada. Por consiguiente, si Rousseau afirma que "los escritos de Moisés" son de fé para "todo filósofo cristiano" y, unas líneas más adelante, señala como ejemplo bíblico el "hecho" de que "Dios mismo sacó a los hombres del estado -- de naturaleza añadiendo que, es ésto, lo que "la religión nos ordena creer", está haciendo profesión pública de su fé religiosa.

De igual manera, en las últimas líneas del Second Discours, al ratificar a "las solas luces de la razón" como exclusivo instrumento metodológico, vuelve a mostrar la misma actitud negativa con respecto a la dogmática religiosa, ya que, el proceso discursivo se realiza "con independencia de los dogmas sagrados". Pero tampoco, esta vez, Rousseau se queda en el me-

ro rechazo, sino que vuelve a dar testimonio de fé cristiana (43) al señalar que los dogmas "dan a la autoridad soberana - la sanción de derecho divino" (44). Pero, ¿qué objeto tiene - este testimonio de fé religiosa dentro del Second Discours, - para cuya construcción no quiere "recurrir a los conocimientos sobrenaturales"? (45).

Maurice Audebert afirma que "estas referencias a la Biblia y esta fé que, a los escritos de Moisés, debe todo filósofo cristiano son otra cosa diferente que figuras de retórica o prudencia astuta" (46). A mi modo de ver, la apreciación de Maurice Audebert me parece acertada, pero solamente en parte, ya que el temor que infundía el poder eclesiástico de la época no puede desecharse a la hora de barajar los motivos -- que impulsaron a Rousseau a utilizar referencias a la ortodoxia. Bien es verdad que este temor se había debilitado como consecuencia de la tolerancia sostenida por la filosofía de las luces que, como dice Ernst Cassirer "es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a las cuestiones religiosas. Sólo en algunos pensadores de segunda fila encontramos alguna defensa de la tolerancia que equivale a un puro indeferentismo. Pero, en conjunto domina la tendencia contraria y el principio de libertad de fé y de conciencia es expresión de una nueva fuerza religiosa positiva que caracteriza el signo de la Ilustración y le es peculiar" (47).

Realmente la vigilancia religiosa para detectar y censurar los escritos sin alusión teológica u opiniones "heréticas" no era tan dura y pertinaz como lo había sido en el siglo XVII. Generalmente las detecciones tenían un origen no institucional sino personal, ya que habitualmente, se trataba de denuncias realizadas por teólogos celosos de la salvaguarda de sus creencias alertando a la autoridad ~~eclesiástica~~ eclesiástica.

Es preciso recordar la gran disputa que Voltaire sostuvo con los teólogos católicos en 1730 con ocasión de la exposición de su tesis poligenista (48). Tampoco debemos olvidar el ataque que los teólogos jansenistas realizan contra Montesquieu, con ocasión de la publicación del Esprit des lois en 1748, por no haber hecho alusión, en el Libro Primero, capítulo primero, titulado "de las leyes, en sus relaciones con los diversos seres", al dogma del pecado original. Al que -- Charles de Secondat contestó en una publicación posterior -- (1750): "Pregunto a todo hombre sensato si este capítulo es -- un tratado de teología. Si el autor hubiera hablado del pecado original se le podría imputar, igualmente, de no hablar de la Redención: así de artículo, hasta el infinito" (49).

Es precisamente este clima ambiguo de tolerancia el que inclina a Rousseau a tomar las medidas oportunas para evitar conflictos con las autoridades religiosas. Algunos autores -- han querido ver una despreocupación total por la ortodoxia -- tomando como punto de apoyo la Lettre a Christophe de Beaumont (1762), a la sazón arzobispo de París, a través de la --

cual, Jean Jacques, manifiesta su convicción de que el Parlamento de Francia es incompetente para dictar sentencia condenando el Emile y decretando la aprehensión del autor (50), resaltando la transgresión de las normas que rigen la soberanía nacional y de las mínimas cotas de libertad personal, que supone el hecho de que "un ginebrino hace imprimir un libro en Holanda, y por sentencia del Parlamento de París este libro es quemado sin respeto hacia el Soberano del que tiene el privilegio. Un protestante propone en País protestante objeciones contra la Iglesia Romana, y es decretado por el Parlamento de París. Un republicano hace en una República objeciones contra el Estado monárquico y es decretado por el Parlamento de París. Es preciso que el Parlamento de París tenga extrañas ideas de su imperio", y que se crea el legítimo juez del Género humano" (51).

Ciertamente, Rousseau cree que la sintonía existente entre su fé personal y la confesionalidad (oficial o no, no viene al caso) del país en el que publica, es credencial suficiente para mantenerle al margen de todo tipo de control. Pero, si bien, esta convicción sirve como argumento de despreocupación con respecto a posibles conflictos, con el Parlamento francés y la Iglesia Católica, con ocasión de la publicación del Emile, ¿ocurre lo mismo con el Second Discours?. ¿Puede hablarse de que en la condición de protestante cree, Jean Jacques, tener credencial de inmunidad y patente para tratar cualquier tema

a su antojo?. No, puesto que no debemos olvidar que cuando Jean Jacques gesta en los bosques de Saint-Germain el Discours sur l'inégalité parmi les hommes para concursar, por segunda vez, al premio de la Academia de Dijon, todavía está en el seno de la Iglesia Católica y se debe a su disciplina, ya que hasta - el veinticinco de Julio de 1754, Rousseau no retorna a la comunión de sus progenitores (52). Por tanto, la "prudencia astuta" es una razón importante que es preciso tener en cuenta a la hora de analizar la referencia al dogma y a los escritos de Moisés dentro del Second Discours.

CAPITULO V
=====

ANTECEDENTES DE LA DESCONEXION ENTRE
TEOLOGIA Y MORAL

Ya en la segunda mitad del siglo XVI, el jesuíta Gabriel Vázquez, sin hacer profesión de laicismo, había establecido -- una separación de áreas entre el Derecho Natural y la Teología Moral. Para dicho teólogo, intérprete progresista del iusnaturalismo tomista, que, a veces mantiene tesis radicalmente opuestas a las manifestadas por Santo Tomás de Aquino en la Summa Theologica, la ley natural no tiene ~~por~~ qué estar cimentada en voluntad alguna ya que "muchas acciones están prohibidas por sí mismas, de tal manera que su maldad precede, según la razón,

a todo juicio del intelecto divino; es decir, son malos no por el hecho de haber sido juzgados por Dios malos, sino por el -- hecho de que lo son en sí mismos (...) con anterioridad a toda voluntad y mandato de Dios" (53).

En el siglo XVII será Hugo Grocio quien, en De iure belli ac pacis, afirmará la independencia del Derecho Natural de Dios al señalar que "ciertamente estas cosas que llevamos dichas, - tendrían algún lugar, aunque concediésemos, lo que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que no se cuida de - las cosas humanas" (54).

El carácter universal que Samuel Pufendorf atribuye al - Derecho Natural impide que pueda estar fundado en la religión que difiera según los países, puesto que - aquél "regula las - acciones y relaciones entre los hombres no en cuanto a cristianos, sino en cuanto a hombres" (55). Es por ello que considera necesario el que ambos tengan dominios diferentes ya que provienen de fuentes, así mismo, distintas. Como señala en el Prefacio a su compendio De officio hominis et civis (Les devoirs de l'homme et du citoyen): "Para representar la constitución primitiva del hombre, de la que se deduce el fundamento del Derecho Natural, se hace abstracción de la Creación que la Historia Santa nos enseña" (56). Es sabido el negativo juicio (57) que merecía Pufendorf como filósofo en la correspondencia de Leibniz ("vir parum jurisconsultus et ~~mi~~nime philosophus"). El mismo autor de Eris Scandica (1686) atacaba las formas aristoto

téticas de hacer filosofía, confesándose cartesiano, en contra de "ragum philosophandi genus" (58). "Pufendorf ocupa un puesto notable dentro de la historia de la Filosofía del Derecho, no tanto por la originalidad o profundidad de su pensamiento, cuanto por el trabajo de sistematización y exposición de la doctrina iusnaturalista de su tiempo" (59). El mismo dista mucho de no considerarse a sí mismo filósofo: - "somos filósofos y somos cristianos, pero tal modo que no inventamos una peculiar filosofía cristiana" (60).

La desconexión entre Teología moral y Derecho Natural sigue a la separación del tipo de saber filosófico y el tipo de saber teológico. El filósofo ha de producirse "praeter et extra revelationem" (69). Mientras que el saber teológico -- tiene su fundamentación en la Revelación divina (62). Esto -- no supone contraponer Filosofía y Teología (63), ni negar todo supuesto teológico. Podría pensarse lo contrario si analizásemos superficialmente sus ataques a los "scholasticorum commenta" como deformadores y sumidores en estado anémico (64).

Pero como ha destacado W. Schoenfeld, la crítica a la teología cristiana dominante en su época, realizada por los iusnaturalistas (Grocio, Pufendorf, Thomasius, CH. Wolff), -- no constituye un ataque a la teología cristiana en sí, sino -- a esas corrientes (65). La distinción entre derecho y moral -- quedará zanjada definitivamente por Christian Thomasius para quien el Derecho Natural se conoce "ex rationatione animi -- tranquili" (66) que en sentido lato comprende "omnia praecep-

ta moralia ex ratiocinatione profluentia" y en sentido extricto se entiende como "pro solis praeceptis justis, quatenus ab honesto et decoro distinguitur" (67).

CAPITULO VI
=====

LA ASEPSIA, LA HIPOTESIS, LA INDUCCION
Y LA MATEMATICA

En lo referente a Jean Jacques "lo mismo cuando describe el estado de naturaleza o el contrato social, la palabra y el concepto de evolución no se entienden tanto en sentido de un - relato empírico como lógico y metódico. Rousseau nos hace presenciar el origen de la sociedad civil no en el sentido de un relato épico sino de una definición "genética" (68) que nos permita la mirada en la estructura de todo un complejo, pero no - se contenta con ella sino que llega hasta su fundamento" (69).

Es a partir de la razón pura, exigencia común de toda la época, que, en terminología rousseauniana, equivale a "las únicas luces de la razón", de donde, Jean Jacques quiere conocer la naturaleza del hombre porque "su ignorancia (...) es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición de derecho natural" (70).

Rousseau en la nota décima del Second Discours hace una exposición de la asepsia que quiere que presida todo el Discours y, es por ello que, considera que "los prejuicios" o "la sublime vocación" impiden el conocimiento verdadero de la naturaleza humana ya que : "desde hace trescientos o cuatrocientos años que los habitantes de Europa vienen inundando las restantes partes del mundo y publican sin cesar nuevos compendios de viajes y nuevas relaciones de hechos observados, estoy persuadido de que nuestros conocimientos de los hombres no van más allá que de los europeos. Y existen todavía, al parecer, esos prejuicios ridículos que no se han extinguido aún entre ciertos escritores, algunos de los cuales, aunque bajo en pomposo título de Estudio del hombre, no han estudiado otros seres que los de su propio país, si acaso. Por mucho que los particulares viajen, por mucho que vayan y vengan, la filosofía no viaja. De ahí que la de cada pueblo resulte poco adecuada para adaptarla a otro. La causa de esto es evidente, por lo menos para regiones alejadas entre sí. Apenas si hay cuatro clases de hombres que hagan largos viajes: los marinos, los comerciantes, los soldados y los misioneros. Ahora bien: no debe espe-

rarse que las tres primeras clases proporcionen buenos observadores, y en cuanto a la cuarta, los misioneros ocupados en la sublime vocación que los llama, aunque no estuvieran sujetos a prejuicios como los otros, debe creerse que no se entregarán con gusto a investigaciones que parecen de pura curiosidad y que los distraerían de los trabajos más importantes a que se consagran. Además, para predicar útilmente el Evangelio solo hace falta celo, y Dios procura lo demás. Pero para estudiar a los hombres se necesita un talento que Dios no se ha comprometido a dar a nadie, y que no siempre suele ser patrimonio de los santos" (71).

Es porque Jean Jacques considera que la naturaleza humana puede ser deducida y construida solamente a partir de los elementos primitivos y fundamentales, por lo que reclama para el Second Discours "las investigaciones" llevadas no a través de la Historia Santa, ni por las narraciones de los viajeros, sino exclusivamente "por razonamientos hipotéticos y condicionales (...) semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos acerca de la formación del mundo" (72). Además, esta alusión a las investigaciones físicas lleva implícita una toma de postura junto a naturalista Buffon: "Una de esas autoridades respetables para los filósofos, porque vienen de una razón sólida y sublime que sólo ellos saben encontrar y sentir" (73).

Buffon había dicho que cuando los temas son demasiado complicados para que se les pueda aplicar con ventaja el cálculo

lo y las medidas, como lo son casi todos los de la historia natural, el verdadero método para guiar al espíritu en estas investigaciones es recurrir a las observaciones. Realmente estas palabras pueden haber servido de fundamento para que Diderot señalase que el reino de las matemáticas había finalizado con Buffon, porque, indudablemente, dan paso al reino de la inducción analítica que no es equivalente al método matemático o al geométrico pero, ésto no es óbice para que en él se utilice el lenguaje matemático y los resultados, a su vez, -- puedan alardear de exactitud matemática. De esta forma, Rousseau, por ejemplo, al analizar la sociedad, la reduce a la unidad más simple: el individuo. y esta relación unidad-totalidad será sometida a una conjugación dialéctica de donación y reflexión de exactitud semejante a la de las ciencias físico-matemáticas (74).

El mantenimiento de una verdad buscada y hallada pone a Rousseau ante la necesidad de pronunciarse y establecer una jerarquía entre lo absoluto y lo relativo con ventaja de este último orden. Así, cuando Jean Jacques afirma que "no me importa apenas que se piense bien o mal de mi", vierte en la expresión una actitud que se plasma en la ignorancia de la opinión ajena cuya fundamentación está situada en la libertad natural. ¿ A qué se debe esta actitud ignorante y desinteresada de Rousseau frente al producto del fuero interno individual que representa la libertad absoluta?. La dificultad de encorsetar y discipli-

nar dicha libertad no pasa por alto a Jean Jacques en cuanto que ella carece de coactividad. Por tanto, la ignorancia y el desinterés no dejan de ser una actitud, una pose, que encubren la impotencia humana frente a la libertad absoluta. - La actitud se torna interesada y activa cuando, consciente de la necesidad de la relación con su semejante dentro de la vida en sociedad, admite un derecho regulador de la conducta social: "me importa que nadie tenga derecho de pensar mal de mí" (75). ¿De dónde nace este derecho?. Este derecho tiene su origen en la acción humana y su fundamento en una relación de reciprocidad (76), se trata, por tanto de un derecho relativo - con sus mecanismos de control (77). Pero además, las expresiones "no me importa", "me importa", como actitudes frente a -- quienes atacan la verdad de Jean Jacques, ¿significan una confesión de preferencia o el establecimiento de una jerarquía - en la que la libertad relativa está por encima de la libertad absoluta? (78). No creo que las afirmaciones vertidas en las Lettres écrites de la Montagne (79), y en las Considérations sur le gouvernement de Pologne (80) puedan quedar desvirtuadas por las expresiones escritas con ocasión de una defensa - coyuntural al tener conciencia, Rousseau, de que vive en una sociedad lejana de la ideal del Contrat Social.

Esta verdad que ha sido buscada a través de datos empíricos puestos al servicio de la metodología inductiva tiene - un ejemplo claro, en el Emile, al referirse, Jean Jacques, al

"sistema del mundo" en el que ve una complementación armónica (81) de todos los elementos simples que lo forman y elude toda referencia, como es hábito fundamental del siglo XVIII, a la metafísica clásica: "yo juzgo un orden del mundo, aunque ignore el fin, porque para juzgar este orden me basta comparar las partes entre ellas, estudiar su concurso, sus relaciones, señalar el concierto. Ignoro por qué el universo existe, pero no dejo de ver cómo se modifica, no dejo de apercebir la íntima correspondencia por la cual los seres que lo componen se prestan al mutuo socorro. Yo soy como un hombre que viese por primera vez un reloj abierto y que no dejase de admirar - la obra aunque no conociese el uso de la maquinaria y no hubiese visto la esfera. Yo no sé, diría él, por qué todo él es bueno, pero veo que cada pieza está hecha para las otras, yo admiro al obrero en el detalle de su obra, y no estoy seguro de que todos los rodamientos no marchen tan armónicamente -- más que para un fin que me resulta imposible de percibir"(82).

Jean Jacques proclama una simbiosis perfecta sistemático-existencial y, es por ello que se enfrenta con aquellos - que "conociendo el peligro de combatir directamente las verdades demostradas, han hábilmente dirigido contra mi persona -- una atención que no era preciso dedicar más que a mis razones y el examen de las acusaciones que ellos me han atribuido, ha hecho olvidar las acusaciones que yo mismo les he dedicado" (83). La verdad vivida y la verdad manifestada, en Rousseau, se fusionan en un todo integral haciendo desaparecer la ten-

sión entre los polos, que en el discurrir del hombre en sociedad encarnan el "ser" y el "parecer", aunque esta exigencia - de identidad entre las verdades pensadas y las exteriorizadas va a ser el nuevo flanco de ataque enemigo porque "es sin duda por su parte -de sus adversarios- una manera nueva y cómo-da de responder a los argumentos del mismo Euclides, y todo - eso que se ha demostrado en el universo" (84). Pero ¿qué objeto tiene esa mención a Euclides y a las demostraciones de los Galileo, Newton, etc.?. La referencia no tiene otro fin que - el de exigir para las afirmaciones extraídas a través del método deductivo, el crédito matemático en cuanto ciencia de -- verdad universal: "experimentador por vocación, Rousseau -inconsciente o conscientemente, según los casos-, transpone a - su manera los métodos de las ciencias físicas en ciencias humanas: en psicología, en sociología, en filosofía, en literatura igualmente ..." (85).

Rousseau resume de una manera simple su método: "seguiré (...), el método simple y fácil que conviene a la verdad. Estableceré de nuevo el estado de la cuestión, expondré de - nuevo mi sentimiento, y esperaré que sobre esta exposición se me quiera ~~mo~~strar en qué mis acciones desmienten mis discursos" (86).

N O T A S

Página 98

- (1) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135.
- (2) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 625.

Página 99

- (3) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue troisième", O.C. I, pág. 933.
- (4) P. BURGUELIN, La philosophie de L'existence de J.J. Rousseau, París - 1952, pág. 32
- (5) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 341. También R. BARTHES, "D'eux à nous", Journal "Le Monde", París - 7-Avril-1978 (sección "supplément au Monde des livres"), pág. 19, comparte la "intuición íntima y poética" de que habla J. STAROBINSKI: "ROUSSEAU: "la noche avanzaba. Distinguí el cielo, algunas estrellas y un poco de verdor. Esta primera sensación fué un instante delicioso. Sólo por estos detalles me daba cuenta de que vivía. En este momento nacía a la vida y me parecía que con mi ligera existencia colmaba cuantos objetos apercibía". (Segundo paseo). He aquí, en una palabra, una tarde de Octubre de 1776, el sujeto "deconstruye" (como se dice ahora): el ego está ciertamente ahí, pero, para ser más exactos, se va, se sale de la conciencia plena, se va al centro de sí mismo, allá donde se funde en el "momento": es

el momento en que es subjetivo, individual, éste no es - el sujeto, el individuo: tema todavía muy oscuro (todo - un porvenir ante él) en el que se le ve trabajando, hoy, afanosamente, a DELEUZE".

- (6) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.

Página 100

- (7) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue troisième", O.C. I, pág. 936.
- (8) L. STRAUS, Droit naturel et histoire, París - 1954, pág. 302. Cfr., también B. GROETHUYSEN, J.J. Rousseau, París - 1949, págs. 13 y ss.
- (9) J.A. MIGUEZ, "Volver a Rousseau", Arbor, n° 412, Abril, - Madrid - 1980, pág. 63, dice: "ROUSSEAU, historia de una soledad; tal podría ser el título de su más verdadera -- biografía".
- (10) R. MONDOLFO, Rousseau y la conciencia moderna, Buenos -- Aires - 1967, pág. 33.
- (11) G.A. GOLDSCHMIDT, Jean Jacques Rousseau ou l'esprit de - la solitude, París - 1978, pág. 185.

Página 101

- (12) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, n. 9, pág. 207.
- (13) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau , la transparence et l'obsta- cle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 339.

Página 101

- (14) L. PROAL, La psychologie de Rousseau, París - 1923. Constituye el mejor trabajo sobre la psicología de ROUSSEAU.
- (15) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 569, critica a la generalidad de los filósofos para quienes "lo fundamental es pensar distinto de los demás".

Página 102

- (16) J.J. ROUSSEAU, Les rêveries du promeneur solitaire, "Troisième promenade", O.C. I, pág. 1018.
- (17) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 341.
- (18) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, págs. 338 y 339.
- (19) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 132.

Página 103

- (20) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 123.
J.L. LOPEZ ARANGUREN, Ética y política, Madrid - 1968, pág. 139, señala apoyándose en esta frase que "la separación metódica entre el orden ético-político y el orden histórico es, en ROUSSEAU, tan rigurosa casi como la del orden ético (gnoseológico también) y el orden psicológico en KANT".

Página 103

- (21) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 123.
- (22) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 132.
- (23) H. GROCIO, Del Derecho de la guerra y de la paz, Prolegómenos, 1, 6.
- (24) J.LOCKE, Two treatises of government, II, pág. 44.

Página 104

- (25) T. HOBBS, De cive, V, 16; también, Leviatan, cap. 17.
- (26) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 132. "La mayor parte de nosotros", es una expresión que tiene un fundamento que no es casual. Entre los filósofos que han dudado de la existencia del estado de naturaleza podemos citar a S. PUFENDORF y es, en él, en quien ROUSSEAU piensa al hacer la expresión.

Página 106

- (27) La frase textual en francés es: "Començons donc par écarter tous les faits" (Second Discours, O.C. III, pág. 132). En la edición de Aguilar ha sido traducida por "empecemos pues, por separar todos esos hechos". El artículo determinado "les" ha sido traducido por "esos".

Página 107

- (28) J. MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de L'inégalité parmi les hommes", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. V, 1909, págs. 136 y 137, dice que "los hechos" son "los hechos teológicos". Por su parte, G.S. VAUGHAN, Jean Jacques Rousseau, the political Writings, Oxford - 1962, Vol. I, pág. 13 n. 3, piensa que ROUSSEAU no se refiere aquí sólo a los hechos narrados en el Génesis.
- (29) En este mismo sentido opina: K. WEIGAND, Jean Jacques Rousseau Schriften zur Kulturkritik, Meiner - 1955, pág. 328, n. 14. Este autor entiende por "hechos" el relato de la creación y del Génesis.
- (30) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 138, Sublimando la salud física del estado de naturaleza, concluye diciendo que "casi me atrevo a asegurar que -en ese estado- el estado de reflexión es un estado contra naturaleza".
- (31) C. LEVI-STRAUSS, Tristes tropiques, París - 1958, pág. 423 dice: "El hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad; nos corresponde encontrar su forma, inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible".

Página 108

- (32) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 123.
- (33) T. HOBBS y H. GROCIO, solamente pretenden justificar el sistema monárquico y legitimar la organización jerárqui-

ca de la sociedad; para ello se fijan solamente en lo que tienen bajo sus ojos. J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, Libro I, cap. II, O.C. III, pág. 353, censurará a GROCIO su manera de razonar que no es otra que "establecer siempre el derecho por el hecho".

Página 109

(34) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 586.

Página 110

(35) E. CASSIRER, Il problema Gian Giacomo Rousseau, Firenze - 1973, págs. 61 y 62.

Página 111

(36) R. HAVENS, "La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau", Revue d'histoire littéraire, 1924, (Cfr. J.F. THOMAS, Le pélagianisme de J.J. Rousseau, París - 1956, págs. 76 y 77).

Página 112

(37) H. GOUHIER, "Nature et histoire dans la pensée de Jean - Jacques Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXIII, 1953 - 1955, pág. 12.

Página 113

- (38) Sobre la relación ROUSSEAU-DIDEROT véase: D. MORNET, --- Rousseau, París - 1950; J. FABRE, "Deux frères ennemis: Diderot et Jean Jacques", Diderot studies, III, 1961, - pág. 163. También, L.G. KRAKEUR, "Diderot's influence on Rousseau's first Discourse", P.M.L.A., Libro II, 1937 -- págs. 398 a 404. Más explícitamente, J.K. LUPOL, Diderot, París - 1936, pág. 66, dice: "Hay razón para creer que - es (DIDEROT) quien sugiere a ROUSSEAU la famosa respuesta a la cuestión planteada por la Academia de Dijon". En este mismo sentido G. MAUGRA, Voltaire et Rousseau, París - 1886, pág. 13 dice con respecto a la influencia de DIDEROT en el Premier Discours de ROUSSEAU: "seducido -- por el razonamiento de DIDEROT, Jean Jacques, lo adopta sin titubeo". Pero también existen voces que niegan la influencia de DIDEROT sobre ROUSSEAU, por ejemplo: A. ADAM, "Rousseau et Diderot", Revue des sciences humaines, 1949, págs. 21 a 34, considera "ridícula" la idea - de que DIDEROT hay sido determinante en la composición - del Discours sur les sciences et les arts. De esta misma idea participa: G.R. HAVENS, "Diderot and the composition of Rousseau's first Discourse", Romanic Review, XXX, 1939, págs. 369 a 381.
- (39) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, págs. 339 y 340.

Página 113

- (40) Ver: N.S. BERGIER, Le déisme réfuté par lui-même ou examen en forme de lettre des principes d'incrédulité répandu dans les divers ouvrages de Rousseau, París - 1765.

Página 114

- (41) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 122.

Página 116

- (42) E. BLOCH, Droit naturel et dignité humaine, París - 1976, pág. 58 (existe traducción española realizada por F. GONZALEZ VICEN, Madrid - 1980): "lo que en matemáticas no ha aparecido hasta mucho más tarde era ya operante en las construcciones de Derecho Natural, haciendo así posibles sistemas tan diferentes como los de HOBBS y GROCIIO. A ésto, nosotros añadimos el sistema de ROUSSEAU.

Página 117

- (43) La cuestión religiosa en ROUSSEAU es controvertida. Son muchas las calificaciones que ha merecido su particular credo religioso. Para hacernos una idea exacta de la personalidad religiosa de Jean Jacques es preciso ver: A. STAGNI, Sulla religione di Gian Jacopo Rousseau Ginevrino, Venecia - 1769; J.F. THOMAS, Le pélagianisme de J.J. Rousseau, París - 1956. L. THOMAS, "La dernière phase de la pensée religieuse de J.J. Rousseau", Revue de Théologie et de philosophie, 1902; P. SCIPEL, "La personnalité religieuse de J.J. Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. VIII, 1912; W. CUENDET, La philosophie religieuse de Jean Jacques Rousseau et ses oeuvres, Genève - 1913; P. BURGUELIN, J.J. Rousseau et la religion de Genève, Genève - 1962; F. GLUM, Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat, Stuttgart - 1956; J. COTTA, "Teoría Religiosa e teoría política in Rousseau", Giornale di metafísica, 1964; R. GRIMSLEY, Rousseau and the Religious --

Quest, Oxford - 1968; P.M. MASSON, La religion de J.J. Rousseau, Genève - 1970; J.M. SANZ, "Rousseau y la religión", Revista de Estudios Políticos, nº 8, Marzo-Abril 1978; D. NEGRO PAVON, "Rousseau y los orígenes de la política de consenso", Revista de Estudios Políticos, nº 8 Marzo-Abril - 1979. Este autor en las págs. 93 y ss. hace un estudio bajo el título de "Ideologización del sentimiento religioso".

- (44) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 193.
- (45) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134.
- (46) M. AUDEBERT, "Rousseau ou les raisons du coeur: une lecture du Discours sur l'origine de l'inégalité", Revue Raison Presente, nº 49, Enero-Marzo - 1979, pág. 80.
- (47) E. CASSIRER, La filosofía de la Ilustración, México - 1972, págs. 187 y 188.

Página 118

- (48) M. DUCHET, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières, París - 1971, pág. 286, hace referencia a esta cuestión y la califica de "verdadero caballo de batalla contra los teólogos".
- (49) MONTESQUIEU, Défense de l'Esprit des lois, Primera Parte, II, respuesta a la tercera y cuarta objeción, O.C. I, París - 1950, pág. 445.

Página 119

- (50) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro XI, O.C. I, pág. 580.-
Este suceso tiene lugar el dos de Junio de 1762.
- (51) J.J. ROUSSEAU, Lettre a Christophe de Beaumont, O.C. IV,
pág. 929.

Página 120

- (52) Extrait du Registre du consistoire relatif au retour de
Rousseau dans la religion protestante, (Jeudi veinticin-
co Juillet 1754), O.C. I, pág. 1220 y 1221.

Página 122

- (53) G. VAZQUEZ, Commentaria ac disputationes in Priman Secun-
dae Sancti Thomae, disp. 150, cap. 3, págs. 22 y 23; -
Cfr. disp. 179, cap. 2, págs. 16 y 18.
- (54) H. GROCIO, Del Derecho de la guerra y de la paz, Prolegó-
menos, ll. En latin: "etiamsi daremus, quod sine summo -
scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo
negoria humana"
- (55) S. PUFENDORF, Eris Scandica, "Speciem controversiarum cir-
ca ius naturale ipsi nuper motaru", IV, 12, (No figura lu-
gar) - 1759, (reedición Frankfurt - 1967).
- (56) De officio hominis et civis secundum legem naturalem li-
bri duo, (Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils
lui sont prescrits par la loi naturelle), Traducción de
J. BARBEYRAC, 5ª edición, Amsterdam - 1734-1735, prefacio

del autor, 3, pág. XXXVIII. A propósito de la doble influencia en Pufendorf del naturalismo empirista de HOBBS (naturaleza egoísta, "iubecillitas"), y el racionalismo grociano (naturaleza social, "appetitus societatis"), vid. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt - 1961, pág. 65; en contra, R. STINZING y E. LANDSBERG, - *Geschichte der deutschen rechtswissenschaft*, vol. III, I, Munich-Leipzig - 1898 (reedición 1957, pág. 22). La distinción Pufendorfiana entre "entia física" y "entia moralia" es referida por C.J. FRIEDRICH a la confluencia - del autor de estas dos ideas (la Filosofía del Derecho, traducción castellana, México - Buenos Aires - 1964, págs. 167 y ss.). Al igual que J. BRUFAU considera que se da en PUFENDORF una armonización sintética de las dimensiones - autológicas "socialistas" e "iubecillitas" (La actitud metódica de S. PUFENDORF y en configuración de la "disciplina juris naturalis", Madrid - 1968, pág. 56); N. BOBBIO entiende que se puede calificar su pensamiento como punto de encuentro de las teorías coexistentes en su época, dado que él mismo considera a la "sociálitas" como principio y punto de partida ("Speciem", V, 25, pág. 180, 2 de la - edición citada), y se declara (aun cuando critique la idea de *Bellum omnium contra omnes*", amen de hablar de "mea dogmata ab Hobbesii erroribus esse suam remotissima" - "Commentatio ...", pág. 270, 1-.) deudor de aportaciones de HOBBS a la "civilis scientia". La coexistencia de HOBBS y GROCIO en PUFENDORF se manifiesta en que si bien hay un retorno a la hipótesis grociana de la sociabilidad como - fuente del Derecho, su configuración se aproxima más a la hipótesis hobbesiana de la fundamentación utilitarista. - Lo que hace entender al profesor de Turín que el inicio - de la investigación en PUFENDORF "continúa siendo la naturaleza del hombre observada en su realidad con independencia de cualquier consideración de orden religioso" (Il diritto naturale nel secolo XVIII, Turín - 1947, pág. 33).

Página 122

- (57) G.G. LEIBNIZ , Carta de Leibniz a Kästner (21 de Agosto de 1709), en Gothofredi Libnitii, Opera omnia ... studio Ludovici Dutens, 6 vols. Genevae, apud fratres de tour-nes, 1768, vol. IV, 3, pág. 261. (Hay edición de la Aca-
demia Pausiana de Ciencias: Sämtliche Sdorifen and Brief, Darmstadt - 1930).

Página 123

- (58) S. PUFENDORF, "Samuelis Pufendorffii commentatio super in-venusto veneris pullo", en Eris Scandica, edición 1759 (no figura lugar), pág. 261, 2 - 262, 1.
- (59) G. FASSO, Historia de la filosofía del Derecho, Madrid - 1979, pág. 121.
- (60) S. PUFENDORF, "Samuelis Pufendorffii specimen controversia-
rum circa jus naturale ipsi nuper notarum", IV, 14, en
Eris Scandica, pág. 154,2.
- (61) S. PUFENDORF, "Samuelis Pufendorffii commentatio super in-venusto veneris pullo", en Eris Scandica, edición 1759, (no figura lugar) pág. 255,1.
- (62) S. PUFENDORF, De officio hominis et civis secundum legem
naturalem libri duo, Lund - 1673, edición posterior de
Christophorus Fridericus Aymannus, Fracofurti et lipsiae,
impensis henr. Lud. Broenneri - 1758; Praefatio, 2, pág. 4.
- (63) S. PUFENDORF, "Samuelis Pufendorffii commentatio super in-venusto veneris pullo", en Eris Scandica, edición 1759, (no figura lugar) pág. 276,2.

Página 123

- (64) S. PUFENDORF, "Samuelis Pufendorffii commentatio super invenusto veneris pullo", en Eris Scandica, edición 1759, (no figura lugar), pág. 257,2.
- (65) W. SCHOENFELD, "Die geschichte der rechtsnissenschaft im spieciel der metaphysik", Reichund Recht in der deutschen Philosophie, (herausgegeben von K. Larenz), Stuttgart - Berlín - 1943, pág. 111. Trataba Pufendorf de eliminar el "vetus fermentum" de la Teología Escolástica ("Samuelis Pufendorffii specimen controversiarum circa jus naturale - ipsi nuper notarum", II, pág. 132, 2). Téngase en cuenta la función estimulante de la obra puffendorffiana realizada por sus detractores, que le lleva a admitir que han sido de algún modo sus adversarios los auténticos autores de su pensamiento. "Samuelis Pufendorffii commentatio super invenusto veneris pullo", pág. 262,2.
- (66) CH. THOMASIIUS, Fundamenta juris naturae et gentium, Aalen - 1963, I, V, 29. (Reedición de la cuarta edición de Halle - 1730).

Página 124

- (67) CH. THOMASIIUS, Fundamenta juris naturae et gentium, --- Aalen - 1963, I, V, 30.

Página 125

- (68) E. CASSIRER, La filosofía de la Ilustración, México - 1972, pág. 300.

Página 125

- (69) E. CASSIRER, La filosofía de la Ilustración, México - 1972, pág. 282.

Página 126

- (70) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.

Página 127

- (71) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 212, n. 10.

- (72) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 133.

M. DUCHET, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières, París - 1971, pág. 338. Manifiesta que: "Con frecuencia se ha preguntado si "el hombre salvaje" de ROUSSEAU era pura abstracción, el hombre "esencial e ideal", o el hombre real de los primeros tiempos. Nos parece que muchas veces se insiste sobre el carácter "hipotético" del estado de naturaleza según ROUSSEAU, olvidando la lógica que fundamenta este recurso a la hipótesis. La andadura del Second Discours es en efecto comparable a la de un diálogo platónico: Alejándose de los "hechos" por una lenta ascensión, para formarse una idea del hombre salvaje que -- sea verdaderamente "adecuada para aclarar la naturaleza - de las cosas", ROUSSEAU desciende enseguida hacia los fenómenos, y tomándolos de cualquier forma en el haz de la idea, los religa los unos con los otros en una misma transparencia. Demasiados "monstruos" son engrendados por una Razón incapaz de ir más allá de las apariencias, hasta la esencia. Es más cómodo hacer del orangután un "monstruo", es decir hacer una excepción en la naturaleza, que hacer

repensar el sistema entero que distribuye los seres en especies, sin "discernir" lo que hace las variedades de lo que es "esencial a la especie". Falsa lógica, la que olvida las "conformidades sorprendentes" entre el hombre y el orangután, y clasifica entre los animales porque le falta la palabra y el pensamiento, falsa lógica que habría debido conducir a rehusar la cualidad de hombre a tal niño salvaje "que no diese ninguna señal de razón, caminase sobre sus pies y sobre sus manos, no tuviese -- ninguna lengua y formase sonidos que no se asemejasen en nada a los de un hombre".

(73) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 195, n. 2.

Página 128

(74) J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, Libro I, O.C. III, caps. VI y VIII, dice "cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su capacidad bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. (...). Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es

más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer - ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo. Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad".

Página 129

- (75) J.J. ROUSSEAU, Narcisse ou l'amant de lui-même, Preface, O.C. II, pág. 959.
- (76) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 182, dice: "Continuando el examen de los hechos conforme al derecho". Esta va a ser la constante del pensamiento rousseauiano hasta el punto de que, en el Contrat Social, Libro I, cap. II, O.C. III, pág. 353, critica a GROCIO como hemos podido comprobar en la cita (33) de esta misma sección.
- (77) F. GONZALEZ VICEN, "Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo", Anuario de Filosofía del Derecho, vol. VIII, 1961, pág. 49, señala que "el positivismo, hijo legítimo del racionalismo, su tema no había sido siquiera la comprensión de lo histórico y socialmente real, sino la elaboración de un modelo racional que oponer a la nula facticidad. Es una forma de pensamiento. como había ya escrito J.J. ROUSSEAU, que comienza consecuentemente por "eliminar todos los hechos", y cuyo principio metódico es el de que "es preciso saber lo - que debe ser para juzgar bien lo que es"; para lo cual, - en otras palabras, lo dado en nuestro caso es Derecho Positivo, es sólo un material a conformar de acuerdo con las exigencias absolutas".

Página 129

- (78) Sobre la distinción "libertad concreta" "libertad abstracta", resulta interesante ver: F. ELIAS DE TEJADA, La monarquía tradicional, Madrid - 1954, págs. 127 a 149.
- (79) J.J. ROUSSEAU, Lettres écrites de la Montagne, "Sixième Lettre, O.C. III, pág. 807, dice: "Así para determinar - ésto se debe explicar la naturaleza, se debe explicar el uso y el fin, se debe probar que es conveniente a los -- hombres, y que no tiene nada de contrario a las leyes naturales: porque no está permitido infringir las leyes naturales por el contrato social, que no está permitido infringir las leyes positivas por los contratos de los particulares, y no es más que por esas mismas leyes que existe la libertad que da fuerza al empeño". Algunos autores han polemizado sobre si ROUSSEAU rechaza o no la concepción de las leyes y del derecho como "naturales". R. DERA_UTHE, Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, París - 1950, págs. 151 a 171 ha zanjado la - cuestión diciendo que: "todos los esfuerzos de ROUSSEAU tienden a encontrar un sistema político que queda conforme con el ideal del derecho natural".
- (80) J.J. ROUSSEAU, Considérations sur le gouvernement de Pologne, VI, O.C. III, pág. 973, dice: "Tal es o debe ser - en Polonia la ley del Estado: sino la ley de la naturaleza, esta ley santa, imprescriptible, que hable al corazón del hombre y a su razón ...".

Página 130

- (81) E. CASSIRER, La Filosofía de la Ilustración, México - 1972, pág. 75, dice que: "Tampoco para Leibniz existe otra prue

ba definitiva de la constancia de la naturaleza, de la armonía entre lo ideal y lo real, de la conciencia entre los hechos y las verdades eternas que al recurrir a la unidad del principio supremo del que proceden el mundo de los sentidos y el de la razón. Y para fundamentar los principios primeros del análisis infinitesimal son aplicables sin limitación alguna a la naturaleza y que el principio de continuidad no es sólo matemático-abstracto, Leibniz parte - del supuesto de que las leyes no pueden discrepar de las leyes puramente ideales de la matemática ideológica".

Página 130

- (82) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. III, pág. 578.
- (83) J.J. ROUSSEAU, Narcise ou l'amant de lui-même, Preface, O.C. II, pág. 960.

Página 131

- (84) J.J. ROUSSEAU, Narcise ou l'amant de lui-même, Preface, O.C. II, pág. 961.
- (85) J.J. ROUSSEAU, Narcise ou l'amant de lui-même, Preface, O.C. II, pág. 963. G. MAY, Rousseau, París - 1961, pág. 71 dirá: "Partiendo de su caso particular, ROUSSEAU, procede por simple razonamiento inductivo. Pues, sobre la base de esta teoría psicológica de la personalidad, sueña con edificar una moral".
- (86) B. MUNTEANO, Solitude et Contradictions de Jean Jacques Rousseau, París - 1975, pág. 156.

SECCION SEGUNDA

ASPECTOS DE LA HISTORIA

CAPITULO I
=====

ROUSSEAU Y LA HISTORIA

Han sido escasas las referencias a Rousseau en las monografías clásicas acerca de la historiografía del siglo XVIII. Jean Biou, al emprender una rehabilitación (1) de la importancia de los textos de Jean Jacques sobre la Historia, insiste en que Montesquieu y Voltaire han monopolizado hasta la fecha los análisis historiográficos, limitandose las referencias a Rousseau a textos aislados, a su ineficaz estimación como "Une sorte de héros de la philosophie des lumières" (2) o al silencio.

Ha hecho fortuna la periodización de la obra de Rousseau,

en lo que a la temática histórica se refiere, por Victor Goldschmidt (3). Un primer estadio cubriría aproximadamente - hasta 1748, y estaría marcado por su servicio a Madame Dupin, teniendo como frutos su Idée de la méthode dans la composition d'un livre (4), el fragmento sur les femmes (5), y su Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète (6). El segundo, cuando Rousseau ha "échappé à Madame Dupin", va de 1749 a 1754, y tanto Victor Goldschmidt como Jean Biou lo entienden como aquel período en que se nos presenta la concepción puramente rousseauniana de la historia, - destacándose para nuestro objeto, el Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754), El Emile ou de l'éducation, (1762), el fragmento L'influence des climats sur la civilisation (7) y el Essai sur l'origine des langues, de datación aún incierta.

No sería correcto pasar por alto otras obras de tono menor en las que Rousseau hace las veces de historiador. Así tenemos: Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome (8), Histoire de Lacédemone (9), Fragments d'histoire ancienne (10), y sin olvidar la necesidad de ocuparse del Rousseau, historiador de Ginebra (11), de Córcega (12), de Polonia (13), o de si mismo. Jean Biou centra su análisis en el Emile ou de l'éducation, confrontando este tratado pedagógico con el Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, "donde se funda y despliega toda una --

concepción de la historia" (14). El propósito parece adecuado cuando Emilio tiene quince años, no conoce siquiera la palabra "historia" (15) y su formación se limita a conocimientos puramente naturales y físicos y va a producirse su entrada en el orden de los saberes morales (16).

CAPITULO II
=====

ROUSSEAU FRENTE A LA HISTORIA:

VISION NEGATIVA

Cuando Rousseau dice en el Emile: "esta es la época de aprender la historia" (17), aparentemente la frase no tiene -- otro objeto que el de señalar la ubicación del momento en el -- que es conveniente, para el joven, enfrentarse a la historia; pero el hecho de indicar un momento concreto en una edad tan avanzada (18) para este menester, nos induce a sospechar, el -- posible concepto negativo que Rousseau tiene de ella. Además, la introducción del verbo "aprender" referido a la historia -- tiene, para Rousseau, un significado concreto, aunque no del --

todo novedoso. (19) que, hace que la frase adquiriera un contenido especial: "Emilio nunca aprenderá nada de memoria, ni si quiera las fábulas, aunque estas sean las de Lafontaine, con todo su mérito; porque las palabras de las fábulas no son las fábulas como las de historia no son la historia" (20).

Es por ello que el aprendizaje de la historia preconizado por Rousseau, a la vez que rechaza el memorístico de los datos, fechas, etc., cumple una función especial que viene encarnada en la necesidad de conocer las relaciones morales del hombre y las sociedades. Emilio debe prepararse para "leer en los corazones" de los hombres. Este deber no supone una tarea fácil puesto que ya, como primer obstáculo extrínseco a la historia pero no exclusivamente funcional, tendrá que enfrentarse a la dialéctica humana entre el ser y el parecer -- (21) fruto de la extroversión que conlleva (no necesaria, pero sí efectivamente) la consecuencia de "atraer la consideración de otro (22) y que, desde que "el espíritu, la belleza, la fuerza, la destreza, el mérito o el talento" (23) tomaron carta de naturaleza como criterios de elección universalmente admitidos, anidó en el corazón del hombre. Por tanto, la historia cumple una función de formación aséptica e incontaminada (24) capaz de "colocarnos en un punto de vista desde el cual podamos juzgar con equidad a nuestros semejantes" (25) porque, su Emilio, "mero espectador, los verá sin interés ni pasión, como juez, no como cómplice ni acusador" (26).

Rousseau censura el contenido y califica como uno de los

"principales vicios de la historia", la óptica catr^yastófica - de sus relatos. Para él, la historia solamente pinta el lado negativo de las cosas, tiñendo de oscuro tanto el actuar individual como el colectivo, y olvidando la prosperidad de los - pueblos "en la bonanza de un gobierno pacífico": "retrata mucho más a los hombres por sus malas acciones que por las buenas"; "solamente los malos son famosos"; "sólo toma interés - por las revoluciones y catrástofes"; "con mucha puntualidad - tenemos la historia de los pueblos que se destruyen" (27).

Pero ésta visión parcial -como demérito- tendría una importancia relativa, si, a su vez, estuviese ajustada a la realidad del suceso. Esto último, tampoco sucede, según Rousseau, ya que la introducción del relator contaminado (ignorante o - parcial) como figura integrante en la narración de la historia, aporta este nuevo efecto negativo ya que "todo lo disfraza la ignorancia o la parcialidad" (28). Rousseau acusa al historiador de manipular la verdad ya que la lección o la consecuencia pedagógica que produce un determinado sujeto, "se fragua en él" e incluso, añade Jean Jacques, "la crítica misma con - que tanta bulla meten, no es más que el arte de conjeturar, - de escoger entre muchas mentiras, la que se da más aire a la verdad" (29). Hasta tal punto la invención suplanta a la realidad, que, dice Rousseau: "poca diferencia veo entre las novelas y nuestras historias" (30).

Pero Jean Jacques, al rechazar la historia en un senti-

do científico y optar por la narración de la historia humana desde la perspectiva hipotética en el Second Discours, es consciente de que esa misma crítica puede serle aplicada y, es -- por ello que en el Emile señala que: "me dirán -los historiadores- que interesa menos la fidelidad de la historia que la verdad de las costumbres y caracteres; y que como esté bien - pintado el corazón humano, poco importa que sea fiel la narración de los sucesos: porque añáden, al cabo ¿qué se nos da de hechos que hace dos mil años sucedieron?. Tienen razón si están dibujados los retratos conforme al natural; pero si la mayor parte no tienen otro modelo que la imaginación del historiador. (...) Los historiadores que juzgan, son los peores - para un mancebo. Hechos, hechos y juzgue él mismo; que así -- aprenderá a conocer a los hombres. Si le guía sin cesar el -- juicio del autor, no hace otra cosa que ver por ojos ajenos; y cuando éstos le faltan no ve nada" (31).

Si Rousseau rechaza la historia moderna (32) es porque considera que el historiador -de esta época- vela excesivamente por su personal actitud tratando de erigirse en único protagonista: puesto que está "atento sólo a lucirse", y por ello ofrece "retratos con colores muy vivos y que no se parecen - en nada" (33). Por el contrario si elige a los "antiguos" (34) es primeramente porque, estos historiadores, omiten los juicios personales sobre los acontecimientos que relatan (35). Pero dentro de estos, es preciso a su vez, hacer una selección en función de criterios de simplicidad o complejidad puesto --

que "no se han de tomar al principio los más juiciosos, sino los más sencillo" con el fin de servir de guía en una pedagogía ascendente que va de lo sencillo a lo complicado: "aprendamos a ver en las acciones humanas los primeros contornos -- del corazón del hombre, antes de querer sondear en los abismos; y sepan leer bien en los hechos antes de leer en las máximas (...) , toda su instrucción se ha de ceñir a reglas particulares (36).

Por si fuera poco, Rousseau corrobora su opinión negativa de la historia denunciando la falta de visión causalista, puesto que, "muchas veces atribuyen a una batalla ganada o perdida el motivo de una revolución que ya se había hecho inevitable antes de esa batalla. La guerra no hace más que manifestar sucesos determinados ya por causas morales que rara vez saben ver los historiadores". Por ello, Rousseau considera desafortunado y critica como "defecto" el excesivo énfasis que el historiador coloca en el hecho, manifestando que la historia "sólo menciona hechos sensibles y señalados, los cuales pueden fijarse con nombres, lugares y fechas; pero siempre permanecen desconocidas las lentas y progresivas causas de estos hechos" (37).

No han de eliminarse "tous ces details familiars et bas mais vrais et caracteristiques" (38), por el contrario si valora a Plutarco lo hace al verlo "excelle par les details", - por saber "peindre les grands hommes dans les petites choses" (39), por poseer "le veritable art de peindre". Al hacer refe

rencia a Plutarco no podemos dejar pasar la ocasión sin señalar brevemente la incidencia fundamental de este autor en Rousseau como persona, y como autor (40). M.A. Oltramare ha hablado de cómo los recuerdos de sus lecturas determinarán sus actitudes y decidirán toda su carrera (41). J. Morel cree que la idea de la reforma moral tiene su raíz en Plutarco (42). Otros estudiosos, como G. Pire, prefieren desplazar la influencia a Montaigne y Rollin (43), aunque tampoco podemos descartar, además, la influencia indirecta de Plutarco por la lectura de Montaigne (44). Algunos ven transmitirse el legado estoico (45), aparte ya de por las lecturas indirectas de Séneca, por las indirectas de Montaigne (46). Sea como fuere la presencia de Plutarco en Rousseau es constante y siempre en tono elogioso (47). La estimación de las fuentes clásicas, no limitadas al moralista de Cheronea, hace que Rousseau prefiera la historia antigua en contraste con Voltaire. Jean Biou cree -- que esta diferencia, con toda su carga simplista, es el signo de la irreductible oposición de dos proyectos pedagógico-políticos (48). Lo que en su juventud era una afición por las lecturas, se afianzaría (49), puesto que "C'est ... honorer et instruire l'humanité que de ramasser ces précieux monuments -- qui nous apprennent de que les hommes peuvent être en nous -- montrant ce qu'ils ont été" (50). Pero esto no supone una actitud escéptica en Rousseau. Por el contrario, como señala -- Paolo Pasqualucci (51): "Non perde tempo nell'introspezione -- ma la soffoca perche'essa piu tradursi in una affermazione della egoistica volontà individuale".

Solución rousseauniana de la historia

La opinión negativa que Rousseau tiene de la historia - no supone, en modo alguno, una posición descalificadora y desestimadora de su interés como ciencia, sino que constituye - solamente la denuncia de una realidad (52). Si la historia no tiene porqué desviarse lo más mínimo del camino que le señala la naturaleza (53); si la vanidad del historiador no puede -- constituirle en autoridad directora desobedeciendo la normativa emanada de la naturaleza, la experiencia demuestra bien diferente: la óptica parcial e interesada del historiador, agudizada por los prejuicio valorativos, has desfigurado la historia y transformado su contenido en relato novelesco. Hasta tal punto, ésto es así a juicio de Rousseau, que resulta incapaz -el historiador- de cumplir su cometido fundamental, es - decir, estudiar "la sociedad por los hombres y los hombres -- por la sociedad" (54).

Realmente, el problema acerca de la historia, que, Rousseau plantea con absoluta crudeza en el libro IV del Emile, inmediatamente después de advertir que "entramos por fin en el orden moral" (55), no fué objeto súbito de la preocupación rousseauniana hasta el punto de incitarle a abordar esta temática. Por el contrario, tal problemática vivía, desde tiempo atrás - en la mente del soñador ginebrino. Fruto de esta inquietud o

quizás como respuesta a un trabajo encomendado por Madame Dupin (56) nació el fragmento titulado Essais sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète y en el que están contenidas unas indicaciones sobre la mejor manera de escribir la historia. Al inicio de este trabajo, Rousseau trata de evitar caer en el tópico que supone el estudio de las mujeres "por razón de su nacimiento, por razón de los puestos a donde su mérito o su talento les habían elevado. - Rompe los moldes tradicionales , rechazando el escenario del mundo, los instantes privilegiados, los vestidos de ceremonia, los rostros públicos, en una palabra, el espectáculo que todo lo encubre y se introduce entre bastidores buscando las causas generales y escondidas, tratando de retratar la persona y no el traje que lo adorna. De esta forma, Rousseau censura al historiador que generalmente resalta "los acontecimientos memorables" induciendo, al pueblo, a creer que son consecuencias de "las causas más sublimes", cuando, "a menudo no han debido su origen más que a los impulsos secretos de las mujeres" (57). Así pues, Rousseau denuncia la excesiva importancia que se concede a "la ambición", "al coraje", "al amor por la gloria", a "la venganza" y "a la generosidad" como catalizadoras de las grandes virtudes responsables de "la mayor parte de las acciones extraordinarias que hacen ruido en la historia" cuando, - en realidad "a menudo no tienen otros principios que las pasiones" (58). "Cuantos hay que se imaginan conocer bien las intri

gas de las Cortes, los proyectos de los príncipes, los motivos que les mueven a actuar, en una palabra la historia, la política, las negociaciones y no saben apenas más que lo que leen en el periódico; lo mismo ocurre para los tiempos pasados. Quisiera que se me dijese si los tres cuartos y medio de nuestros historiadores han sido suficientemente instruidos para desempeñar la tarea que ellos se han impuesto; ¿Qué puestos han ocupado, qué negociaciones han manejado, qué habilidades han tenido que les desvelasen estos grandes misterios, esos resortes primitivos siempre escondidos, a veces tan frívolos que son los móviles de casi todos los pasos de los grandes y como consecuencia de los acontecimientos de los que dependen, y al círculo de los cuales se limita más o menos toda la historia del teatro humano?" (59).

Es por ello que, el historiador ideal, a juicio de Rousseau, deberá reunir las siguientes condiciones:

a) Ser observador de primera fila, casi actor: "un favorito de la Corte".

b) Poseer el juicio equilibrado; para lo que es imprescindible el distanciamiento en el tiempo: "retirado".

c) Tener familiaridad con el empleo por razón de la -- temporalidad: "habrá permanecido mucho tiempo en la Corte".

d) Llenar el tiempo de descanso con un solo "hobby": _ "ocupar el tiempo de ocio en describir lo que ha visto y los asuntos de su tiempo" (60).

Hechos y causas

¿Qué es lo que Rousseau pretende con estas exigencias? Pues, no es otra cosa que, el certificado de garantía credencial que lleva implícita la historia cuando ha sido narrada -- por quien ha tenido contacto físico con los bastidores donde se fraguan las causas que dan origen a los acontecimientos representados en el gran teatro humano. Está claro que, para -- Jean Jacques, la historia no debe ser solamente un escaparate de hechos, porque, entre otras razones, como tales hechos, -- son inoperantes tanto a nivel del interés que suscitan, como -- por su funcionalidad. Es por ello que en el Emile, Rousseau -- se pregunta: "¿Qué me importan los hechos en sí mismos cuando no sé la razón de ellos? ¿Ni qué lección me puede dar un suceso cuya verdadera causa ignoro?" (61). Estas causas pueden -- tener un carácter singular y próximo como cuando señala en el Emile : "¡Cuántas veces un árbol más o menos, un peñasco a mano derecha o izquierda, un torbellido de polvo levantado por el viento, han decidido el éxito de una batalla, sin que nadie lo haya conocido;" ; o, por el contrario el carácter será general y originario cuando encarna a la causa de la causa y que a modo de regla de oro de la historia, escribe al comienzo del fragmento que lleva por título Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation. Jean Jacques dice así: "para seguir con fruto la historia del género

humano, para juzgar bien sobre la formación de los pueblos y sus revoluciones, es preciso remontar a los principios de las pasiones de los hombres, a las causas generales que les hacen actuar. Entonces, aplicando estos principios y estas causas - a las diversas circunstancias en que los pueblos se han encontrado, se sabrá la razón de lo que han hecho, y se sabrá incluso lo que debieron hacer en las ocasiones en que los acontecimientos nos son menos conocidos que las situaciones que les han precedido. Sin estas investigaciones, la historia no tiene ninguna utilidad para nosotros, y el conocimiento de -- los hechos desprovisto del de sus causas sólo sirve para sobrecargar la memoria, sin instrucción para la experiencia y sin placer para la razón" (62).

En síntesis podemos decir que el principio causalista, es decir "el principio de acuerdo con el que Rousseau explicaba la historia era un principio que podía aplicarse no solamente a la historia reciente del mundo civilizado, sino también a la historia de todas las razas y de todos los tiempos" (63).

CAPITULO III
=====

LA "NECESIDAD" COMO MOTOR DE LA HISTORIA

"El hombre no puede bastarse a sí mismo" (64). Expresión a modo de gran principio cuya primera lectura nos haría pensar que lo que Rousseau quiere señalar aquí es la moralidad y la - sociabilidad natural del individuo preconizada por la Escuela del Derecho Natural. Pero no es tal la intención del pensador suizo, puesto que, el hombre según él, tiene una dependencia - ineludible, exclusivamente, "de las cosas" pero no de sus seme- jantes de quienes solamente necesita "a veces". Lo que Rousseau pretende con esta frase, es proclamar a la "necesidad" como mo- tor propulsor de la historia.

Para mejor resaltar el papel de la "necesidad", como -- nervio propulsor dentro de la concepción que Rousseau tiene -- de la historia, permítaseme un paralelismo entre el fragmento sobre las Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation, donde está contenida toda una declaración rousseauniana de principios históricos, y, el Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, en el que, Rousseau, realiza de una manera total la aplicación práctica de esos principios a la historia hipotética (65):

En el fragmento sobre l'influence des climats relativement à la civilisation, Rousseau escribe: "nuestras necesidades son de muchas clases; las primeras son las que tienden a la subsistencia, y de donde depende nuestra conservación. -- Ellas son tales, que todo hombre perecería si cesase de proveer su satisfacción: éstas se llaman necesidades físicas, -- porque nos son dadas por la naturaleza y de las que nadie nos puede liberar. No hay más que dos de esta especie, a saber: -- la alimentación y el sueño. (66). En el Second Discours hace una repetición casi literal de la formulación que en l'influence des climats relativement à la civilisation, había hecho -- de estas primeras necesidades. Podría decirse que, este tipo de necesidades, son las que corresponden al hombre de una manera innata y que se manifiestan al contactar con el medio, es decir, con las cosas: "el primer sentimiento del hombre. fué --

el de su existencia, el primer cuidado el de su conservación". La necesidad física, contraprestación inexcusable del sentir y cuidar (entendidos ambos como máximo exponente del "yoísmo" más puro), requiere, en el Second Discours, una multitud de variantes lexicales: "auxilios necesarios", "otros apetitos", "aprender a vencerlas", "obligó", "necesitó", etc. (67). Todas ellas tienen un mismo contenido semántico: "necesidad física".

Un segundo tipo de necesidades -dice Rousseau en l'influence des climats relativement à la civilisation- son -- aquellas que "tienden menos a nuestra conservación que a nuestro bienestar, y no son propiamente más que apetitos, pero a veces tan violentos, que les atormentaban más que las verdaderas necesidades; con frecuencia no es de una absoluta necesidad para proveer, y cada uno no sabe que por mucho que se viva eso no significa vivir en el bienestar" (68). Continuando con el paralelismo, vemos que, en el Second Discours, esta clase de necesidades sobrevivieron cuando "los hombres gozaron de prolongados ocios que emplearon en adquirir mayores especies de comodidad desconocidas a sus padres. Este fué el primer día de sujeción y el primer origen de los males que prepararon para sus descendientes. Porque además de que continuaron viviendo así debilitando el cuerpo y el espíritu, estas comodidades perdieron por su repetición casi todo su agrado y degeneraron al mismo tiempo en verdaderas necesidades, de manera que la privación llegó a ser muchos más cruel que dulce

había sido la posesión, y sin hallar felicidad en poseerlas, - en perderlas se hallaba la desgracia (69).

"Un tercer orden de necesidades -continua diciendo Rousseau en l'influence des climats relativement à la civilisation- que, nacidas después de las otras, no dejan de primar al fin sobre todo, son las que vienen de la opinión" (70). Estas, tienen su reflejo en el Second Discours, cuando "cada -- uno comenzó a mirar a los demás y querer ser mirado él mismo, y la estimación pública se consideró como un premio (...) De estas primeras preferencias nacieron, por una parte la vanidad y el desprecio, y por otra la vergüenza y la envidia; y la fermentación producida por nuevas levaduras produjo al fin compuestos fatales para la felicidad y la inocencia" (71).

El Second Discours, l'influence des climats relativement à la civilisation y R.G. Collingwood

A modo de resumen, en lo que respecta al paralelismo establecido entre el fragmento sobre l'influence des climats relativement à la civilisation y el Second Discours podemos decir que:

a) Existe una total identidad entre la formulación teó-

rica de los principios históricos y su aplicación práctica.

b) En ambos textos, la "necesidad", cumple un papel este lar dentro del proceso histórico decadente.

c) Se trata de la historia entendida como un "proceso" continuado y no como hechos aislados sin conexión alguna.

Si las dos primeras consecuencias no ofrecen dificultad alguna para ser suscritas por la generalidad de los estudiosos rousseauianos, la tercera, arroja por tierra las manifestaciones de quienes han querido ver, al Second Discours, como una historia conjetural dividida en etapas (72).

En la concepción de la historia como un proceso, Rousseau se adelanta casi dos siglos a lo que Collingwood llama "mi primer principio de filosofía" y que, hacia 1920, lo formuló de la siguiente manera: "la historia se ocupa no con "sucesos" si no con "procesos", y que los "procesos" no son cosas que empiezan y acaban, sino que se convierten en otras; y que si un proceso P_1 se convierte en un proceso P_2 , no hay línea divisoria en la que acaba P_1 , y empieza P_2 ; P_1 nunca acaba sino que continúa en la forma P_2 ; y P_2 nunca empieza, ya que ha estado funcionando antes en la forma P_1 . En la historia no hay ni -- principios ni fines. Los libros de historia principian y acaban pero los sucesos que describen no" (73).

A continuación abordaremos la reconstrucción hipotética que Rousseau hace de la historia entendida como "proceso" y que

la presenta con estas palabras: "¡Oh tú, hombre de cualquier religión que seas, cualesquiera que fueren tus opiniones, escucha!. He aquí tu historia, tal como he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son engañadores, sino en la naturaleza (74), que no miente jamás".

CAPITULO IV
=====

ANALISIS HISTORICO-ANTROPOLOGICO DEL
SECOND DISCOURS

El paraiso ataráxico y la "necesidad natural" : existencia y conservacion.

"El primer sentimiento del hombre fué el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación" (75). Este es el punto cero en el que Rousseau coloca al hombre en un mundo paradisiáco donde "la tierra abandonada a su espontánea - fertilidad, y cubierta con inmensos bosques que el hacha no

mutiló jamás, ofrece a cada paso almacenes y retiro a los animales de toda especie" (76). De esta forma, "el estado de naturaleza se situa en un perpetuo presente. No solamente no -- comporta nada de historia, sino que se podría decir casi que no comporta nada de tiempo. Porque no hay ni pasado, ni porvenir, ni tradiciones, ni proyectos" (77). El hombre, conducido por el instinto o, mejor, guiado por las facultades indemnizadoras de la ausencia de aquel (78), ya metido en la dinámica de la vida, sufre apetitos que "le hacen experimentar, a su vez, diversas formas de existir" (79) desprovistas de toda mecanización reflexiva y que no pasan de ser "simples sensaciones". "Sólo ocioso" (80), "tal fué la condición del hombre naciente; tal fué la vida de un animal" (81) en un mundo ataráxico, en el que "las dos palabras se comunican" (82). "Pronto se presentaron dificultades y fué preciso aprender a vencerlas" (83). Estas trabas naturales inevitables como son "la altura de los vegetales frutales" (84) y "la competencia animal" requieren una solución inmediata bajo riesgo de extinción y, la obligación que encierra la necesidad, da origen a un aprendizaje frente a "los obstáculos de la naturaleza" (85). Se comienzan a "engendrar en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones" (86) puesto que "el primer movimiento natural del hombre es medirse con cuanto le rodea y experimentar en cada objeto que ve todas las cualidades sensibles que puedan tener relación con él" (87). Esta dinámica natural y espontánea, produjo en el hombre "cierta especie de reflexión" incipiente o, mejor, una "prudencia maquinal" que le servía de p*í*

loto denunciador de todo cuanto atentaba contra su conservación. El crecimiento poblacional conducía , en primera instancia y necesariamente, no a un agrupamiento social, sino a una diseminación y dispersión a lo largo y ancho de la faz terrena. Pero son imprescindibles factores polivalentes y a la vez externos al simple crecimiento demográfico, "consecuencia de un acto puramente animal" (88), a la disgregación habitacional y al individuo mismo para introducir la primera diferenciación modal: "la diferencia de terrenos, de climas y de estaciones pudo obligarle a tenerla también en cuenta en las maneras de vivir" (89). De igual manera, la ubicación habitacional resulta imperativo modificador de la natural condición -- hervívora del hombre salvaje convirtiéndolo en ictiófago o -- carnívoro puesto que "en las costas del mar y en las riberas fueron inventados sedales y anzuelos, llegando de ese modo a ser pescadores e ictiófagos. Hicieron en las selvas arcos y flechas, y se convirtieron en cazadores" (90). Un nuevo elemento accidental encarnado en la formulación "feliz casualidad" que conlleva un carácter "singular y fortuito" (91), dió a conocer el fuego: "un volcán, un rayo, cualquier feliz casualidad les dió a conocer el fuego; así aprendieron a conservar este elemento, a reproducirlo después y, por último a preparar en él las carnes (92) que antes devoraban crudas (93).

"Es pues en el enfrentamiento con el obstáculo -como señala Jean Starobinski- por lo que el hombre de la naturaleza pasaba de la vida inmediata al universo de los medios. Es en el -

contacto con el obstáculo donde se rompía la unidad original del hombre y donde nacía su poder sobre el mundo: su técnica y su pensamiento. La perfectibilidad de la especie humana se manifiesta entonces de un solo golpe; ella pasa de la potencia al acto y pone en movimiento la evolución de la historia" (94).

La presunta superioridad del hombre sobre el animal tiene su manifestación débil, pero real, en el resultado de los estímulos recibidos del mundo externo a través de la percepción y que "expresamos con las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso, atrevido y otras semejantes palabras" (95). Hasta este momento había imperado la -- igualdad absoluta, es, a partir de "las nuevas luces que resultaron de este desarrollo" (96) cuando se introduce la primera diferencia natural-espiritual dando origen a la distinción de jerarquías. Se establece la dialéctica hombre-animal que, en el terreno de la praxis, se traduce en un enfrentamiento ininterrumpido entre las facultades intelectuales del ser humano y la dotación anatómica del animal. La mente humana se convierte en el laboratorio donde la combinación de ideas simples da origen a la complejidad de las ideas que suponen "la invención de trampas" y "el engaño", como respuestas avanzadas frente a la superioridad física animal que se traduce en la mayor "fuerza en la pelea o rapidez en la carrera" (97). - Es así como, con "el tiempo" (98), ya iniciado el proceso de distanciamiento entre el hombre salvaje y el resto del reino

animal, aquel introduce la utilidad o el perjuicio como criterio de clasificación con el fin de adoptar una postura dominante que se materializa en la autoinvestidura como "dueño de los unos (99) y azote de los otros" y en la autoconsideración como el "primero de su especie", que implícitamente lleva "el primer movimiento de orgullo" (100). "Con la reflexión -como señala Jean Starobinski- termina el hombre de la naturaleza y comienza "el hombre del hombre". La caída no es otra cosa que la introducción del orgullo; el equilibrio del ser sensitivo se ha roto; el hombre pierde el beneficio de la coincidencia inocente y espontánea consigo mismo" (101).

El hombre, hasta aquí veía y trataba al hombre sin ningún tipo de diferencia puesto que no reconocía, en éste al semejante, al menos como nosotros lo entendemos, y es así que - "no tuvo más comercio con ellos que con los restantes animales" (102). Será el transcurso del tiempo quien prepare a la "percepción", como medio a través del cual los estímulos del mundo animal se captan configurados como analogías "entre ellos, la hembra y él mismo": "Al ver que todos procedían como él -- había hecho en iguales circunstancias, dedujo que aquella manera de sentir estaba enteramente conforme a la suya" (103). Esta observación supone el reconocimiento de los semejantes que, Rousseau, califica como "importante verdad" y, a su vez, la admisión del surgimiento espontáneo e inminente, a través del "presentimiento", da "las mejores reglas de conducta que en su

provecho y seguridad le convenía guardar para con ellos (104).

"Provecho", "seguridad", "bienestar" (105), "ventaja", "interés" son los criterios que inspiran "la acción humana", desde la posición egoicéntrica que concede el posesivo "su" - (106), tanto cuando "debía contar con la existencia de sus semejante", como aquellas otras situaciones "en que la competencía debía hacerle desconfiar de ellos" (107). La consecuente agrupación rudimentaria, con los caracteres de "desordenada", "libre" y "disolubre" que "la necesidad" generaba y que, con ella misma se extinguía, hizo que los hombres pudiesen "adquirir insensiblemente alguna sumaria idea de compromisos mutuos" (108), para cuyo cumplimiento, fueron suficiente "gritos articulados, muchos gestos, algunos sonidos imitativos que debieron de componer durante mucho tiempo la lengua universal" (109). Es preciso hacer notar la impronta de actualidad "presente y sensible" que conlleva toda acción de los hombres salvajes, - "pues la previsión no era nada para ellos, y lejos de ocuparse en el porvenir remoto, ni aun pensaban en el mañana" (110).

Llegado este momento, Rousseau dice: "recorro ahora con rapidez una multitud de siglos". Esta expresión la interpreta Raymond Polin -no muy afortunadamente- como la puesta en marcha del tiempo diciendo: "el tiempo ha dejado de ser inmóvil" (111). No es el tiempo el que permanece paralizado sino que "los hechos son lentos en sucederse" y "es casi insensible el progreso de los principios".

El hallazgo fortuito de la herramienta natural que supone "el hacha de piedra" abocó a la mente humana a un proceso inventivo que culminó en la construcción artificial de -- "chozas de ramaje" (112). "Esta fué -según Rousseau- la época de la primera revolución que dió por resultado el establecimiento y distinción de las familias" y que, Jean Starobinski señala como el momento en que "la humanidad entra en la era patriarcal" (113). Pero, además, la edificación de barracas "introdujo cierta especie de propiedad". Es preciso hacer notar que, Jean Jacques dice "cierta especie de propiedad y no "la propiedad", prefiriendo la ambigüedad que le concede el adverbio a la concreción del artículo personal. ¿A qué se debe esta elección?. La respuesta debemos encontrarla en el alto grado de precisión semántica del Second Discours: ¡No se trata de la misma propiedad como muchos han creído! (114). Aunque, la consecuencia que Rousseau hace deducir, de uno u otro tipo de propiedad, esa sí es idéntica. Si al comienzo de la segunda parte del Discours, Rousseau dice "¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores ...!" (115), son el resultado de la introducción de la "idea de propiedad". - Tras la formación de chozas, también responsabiliza a esa "cierta especie de propiedad" del nacimiento de "muchas querellas y combates" (116).

El ocio y la "necesidad artificial".

La construcción y el mantenimiento de la choza son los intereses comunes que, primeramente, facultaron y, que, con posterioridad, consolidaron la vida familiar, Rousseau, señala que es de esta "nueva situación que reunía en vivienda común a varios maridos y mujeres, padres e hijos" (117), de donde, por la costumbre de "vivir reunidos", nacen los dos pilares sobre los que se sostiene la "pequeña sociedad": "el amor conyugal y el amor paternal" vinculados por la "mutua adhesión y la libertad" (118) germinadoras de la moralidad. De esta vida en minúscula comunidad surge "la primera diferencia en el modo de vivir de los dos sexos" que, hasta este momento, solamente "habían tenido una" y, era la relativa a la condición femenina de madre (119), puesto que "amamantaba, al principio, a sus hijos por su propia necesidad" después, queriéndolos por hábito los alimentaba" (120). El reparto de competencias, es decir, de labores a desarrollar en función de los sexos, va a suponer la piedra angular de la desigualdad: "pronto las mujeres fueron sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común". Comienza el trabajo en equipo que lleva implícito el pago de un tributo en forma de pérdida de "rudeza y vigor" individuales, pero, por otra parte, los salvajes quedaban indemnizados ya que, "le fué más fácil reunirse para co-

mún resistencia" frente a todo tipo de peligros que requería la necesidad (121) de vencerlos.

"En este nuevo estado, con vida sencilla y solitaria y necesidades limitadas, con instrumentos que habían inventado para proveer a ellas, los hombres gozaron de prolongados ocios, que emplearon en adquirir mayores especies de comodidad desconocidas a sus padres. Este fué el primer día de sujeción y el primer origen de los males que prepararon para sus descendientes. Porque además de que continuaron viviendo así debilitando el cuerpo y el espíritu, estas comodidades perdieron por su repetición casi todo su agrado, y degeneraron, al mismo -- tiempo, en verdaderas necesidades, de manera que la privación llegó a ser mucho más cruel que dulce había sido la posesión y sin hallar felicidad en poseerlas, en perderlas se hallaba la desgracia" (122).

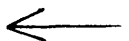
Rousseau en el Essai sur l'origine des langues había dicho: "la palabra, siendo la primera institución social ..." (123). En el Second Discours precisa más el objeto institucional: "el uso de la palabra", e incluso el señalamiento de la ubicación donde tiene lugar su establecimiento o su perfección: "el seno de cada familia" (124). Aquí, Rousseau deja de lado la cuestión planteada en la primera parte del Second Discours al preguntarse sobre "si ha sido más necesaria la sociedad ya formada para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad" (125), y lo

Equilibrio:

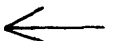
NECESIDADES



INSTRUMENTOS



OCIOS



COMODIDADES

(Por la repetición)

DEBILIDAD

CUERPO

ESPIRITU

DEPENDENCIA

NECESIDAD

(Pérdida de libertad)

que pretende es constatar un hecho que Condillac en el Essai - sur l'origine des conneissances humaines (126), había ya manifestado.

La familia había sido hasta este momento el primer germen social (127), y, a su vez, la única manifestación sólida de la sociedad, si, para tal consideración exigimos los requisitos de interrelación y proximidad física (128). Rousseau siguiendo a Buffon (129) y sin olvidar las indicaciones que Montaigne hace en el ensayo titulado "De los caníbales" (130) dice: "grandes inundaciones y temblores de tierra rodearon de agua o precipicios las regiones habitadas; revoluciones del globo desunieron y cortaron en islas porciones del continente" (131). Pero esta alusión a los cataclismos naturales que en algún momento debieron suceder en el globo terreno, no tuvieron un carácter gratuito sino que, para Rousseau fueron determinantes en cuanto a la ampliación del área social y, concretamente en la aceleración de la formación "de un idioma común".

Rousseau siguiendo esta línea argumental: Accidentes naturales - Aproximación física (humana) - Interrelación (humana) - Nacimiento de un idioma común, se atreve a lanzar una hipótesis que, él mismo, reconoce tiene una gran carga de factibilidad pero, que, de ninguna forma, es absolutamente la única y la verdadera: "es por lo menos muy probable que la sociedad y las lenguas hayan nacido en las islas y allí se hayan

perfeccionado antes de ser conocidas en el continente" (132).

"Todo empieza a cambiar de aspecto" (133). Esta frase - impregnada del denso significado que le confiere el adverbio "todo", tiene su raiz fundamental en la transformación que su pone el cambio de vida experimentado por la familia que, si - hasta este momento, había estado "errante por los bosques", - a partir de este momento decide tomar una "residencia más fija". La necesaria relación que conlleva la proximidad fija in terfamiliar ininterrumpida, da origen a los "grupos" y, poste_r riormente, surge "en cada comarca una nación particular" (134) cuyos vínculos constitutivos son los extríctamente naturales: "el mismo género y alimentos, y la común influencia del clima" (135).

La vecindad constante rompe el encapsulamiento familiar dando, poco a poco, la relación "entre diversas familias" que, a su vez, lleva consigo la relación varon-hembra de cabañas - cercanas (136), superando la etapa del incesto natural. "A me dida que las ideas y los sentimientos se suceden y que el espíritu y el corazón se ejercitan, el género humano se domestica, los vínculos se extienden y los lazos se aprietan" (137). Se instituye la reunión, "de los hombres y las mujeres", en - lugares concretos: "delante de las cabañas o en derredor de - un árbol", donde "el canto y la danza, verdaderos hijos del - amor y la ociosidad", son el denominador común de la "diversi ón", la "ocupación" (138) y la "agrupación" que, en este -

contexto, tienen un mismo contenido semántico (139).

La super-necesidad artificial o la moralidad en la acción humana.

La alteración del equilibrio feliz e inocente (140), - existente en las relaciones de alteridad, cuando "cada uno - comenzo a mirar a los demás, y a querer ser mirado él mismo" se produce al introducirse la consideración de "la estimación pública como un premio" y constituye, al introducir tácitamente la idea de preferencia, el "primer paso hacia la - desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio" (141). Comienza a "introducirse la moralidad en las acciones humanas" : - "tan pronto como los hombres hubieron comenzado a estimarse mutuamente y la idea de consideración se formó en su espíritu, todos pretendieron tener derecho a ella, y no fué posible que impunemente faltase para nadie. De ahí nacieron los primeros deberes de la cortesía aún entre los salvajes, y de aquí que toda sinrazón voluntaria llegara a ser un ultraje" (142). Cada uno se constituye en "el único juez y vengador de las ofensas recibidas" (143) manejando tres criterios diferentes (144) cuya suma dió como resultado "los hombres sanguinarios y crueles" (145).

OFENSA VOLUNTARIA

=

ULTRAJE

-
- | | | | |
|----|--------------------|---|----------------------------|
| a) | Criterio Material | = | Mal |
| b) | Criterio Subjetivo | = | Desprecio de su
persona |
| c) | Criterio Coactivo | = | Castigos más se-
veros |

Rousseau dice: "este período del desarrollo de las facultades humanas, que mantenía un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la presuntuosa actividad de nuestro amor propio, debió de terminar la época más feliz y duradera. A continuación Jean Jacques señala que "este estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, siéndolo, en efecto, pero hacia la decrepitud de la especie (146). Es por ello que Jean Starobinski comenta: "las sociedades patriarcales y comunistas son una imagen concreta de la dicha que hemos dejado escapar por bienes ilusorios. Si la historia hubiera sido detenida en el estado de la "sociedad comenzada", nos habiéramos evitado miserias sin número. Aquí, por última vez antes de la conclusión del Discours, se intercala una imagen elegíaca, adornada de todas las seducciones que Rousseau sabe dar a las cosas pasadas. El contraste con el sombrío destino que se nos reserva en adelante es aún más desgarrador" (147).

La necesidad de ayuda de otro, la utilidad egoísta y la previsión ventajosa son los provocadores del proceso que, -- arrancando de la concepción del trabajo como individual distracción, conduce a la consideración del mismo como obligación colectiva: transformando "una economía de subsistencia en una economía de producción" (148). "Fue indispensable el trabajo y las extensas selvas se trocaron en sonrientes campiñas que hubieron de regarse con el sudor del hombre, y en las cuales

se vieron bien pronto germinar y crecer con las cosechas la - esclavitud y la miseria" (149).

La metalurgia y la agricultura: la gran revolución.

Para Rousseau, "las artes" de "la metalurgia y la agricultura" (150) constituyen los detonantes de "la gran revolución". Son, concretamente, "el hierro y el trigo" los responsables del inicio del proceso de "civilización" (151) nefasta, cuya propia dinámica, arrastra a la "perdición del género humano" (152). Pero, para que tal suceso acaezca, Rousseau lo somete a la condición de simultaneidad sacada de la más pura empiria, aunque, asignando a la expresión un tono más dubitativo que categórico: "los demás pueblos parece que continuaron en la barbarie mientras que practicaron una de las artes sin la otra"; sin olvidar otra, no menos importante como es - la dotación natural afectada por la ubicación geográfica: -- "una de las razones principales de que haya sido Europa, si - no más pronto, al menos más constantemente ordenada que las - otras partes del mundo, es que, al mismo tiempo que abundante en hierro, era la más fértil en trigo" (153).

"¿Cómo ha llegado, el hombre a conocer y emplear el hierro?" (154). La misma circunstancia que tiempos atrás, había

dado a conocer el fuego (un volcán) y que, Rousseau llamó "fe
liz casualidad" (155) y que ahora denomina "acontecimiento ex
traordinario" que puso al descubierto el "fatal secreto", es
la culpable de dar "a los observadores" idea de imitar esta -
operación de la naturaleza (156).

"En cuanto a la agricultura, su principio fué conocido
mucho antes de que se estableciera su práctica" (157). Esto -
es así porque, según Rousseau era la misma naturaleza quien
ponía, ante los ojos del hombre ocioso, "los medios que utili
za para la generación de los vegetales", y no fué necesario -
ningún esfuerzo reflexivo para tener noticia de ella. No suce
de lo mismo con el establecimiento de su práctica, la cual es
tuvo sometida a varias condiciones previas, como señala
Rousseau en el Essai sur l'origine des langues (158), y que -
fueron cumplimentándose desde el momento en que el hombre, de
jando de ser bárbaro y transformándose en civil (159) "empezó
a cultivar algunas legumbres o raíces enderredor de sus caba
ñas" (160) hasta el día en que se produjo el "cultivo a gran
escala" (161).

"La invención de las demás artes fué, por tanto, necesa
ria para obligar al género humano a dedicarse a la agricultu
ra" (162). Desde que se necesitaron para fundir y forjar el -
hierro, fueron precisos hombres para ocuparse de su manuten
ción. Cuanto mayor número de obreros hubo, menor número de ma
nos se emplearon en proveer a la subsistencia común, sin que

por eso hubiera menor número de bocas para consumir; y como - los unos necesitaron géneros en cambio de su hierro, los otros encontraron por fin el secreto de emplear el hierro en la multiplicación de los géneros. De ahí nacieron, por un parte, el laboreo y la agricultura, y por otra, el arte de trabajar los metales y de multiplicar sus usos" (163).

"Del cultivo de las tierras sobrevino ineluctablemente su partición; y de la propiedad una vez conocida se derivaron las primeras reglas de justicia" (164). Resulta importante resaltar cómo -Rousseau- establece una jerarquía en el proceso que va desde el trabajo hasta la institución del derecho. Tanto Grocio (165) como Pufendorf (166) habían hecho derivar la propiedad de una convención de partición y, Jean Jacques - critica esta concepción diciendo que "es imposible concebir - la idea de la propiedad naciente anterior a la mano de obra" (167). Podría decirse que Rousseau está identificado con Locke, para quien "cultivar la tierra y tener dominación sobre ella son dos cosas que están unidas: la una da derecho a la otra" (168). Pero existe una diferencia sustancial entre - ambos autores, ya que si para Locke. la propiedad es un derecho natural (169), para Rousseau supone "el último término -- del estado de naturaleza" (170). En definitiva, la solución -- **que Rousseau propone para el origen de la propiedad es una --** yuxtaposición de las ofrecidas por Locke y Hume (171): "El -- trabajo es lo único que dando derecho al cultivador sobre el

producto de la tierra que ha labrado, se le da, por consecuencia, sobre el suelo, por lo menos hasta la recolección; y así de año en año, al ejercer la posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad" (172).

"Las cosas hubieron podido permanecer en esta situación iguales" (173). Pero, un atributo físico: la fuerza; otro físico-intelectual: la habilidad; y un tercero, exclusivamente, - intelectual: el ingenio, como máximos exponentes del bagaje - cualicional y detentadores de lo que, en el preámbulo del --- Second Discours, Rousseau reconoce como "desigualdad natural o física, porque se halla establecida por la naturaleza" (174), aplicados al trabajo, van a ser los desencadenantes del proceso de "desigualdad moral o política". "El más fuerte produce más obra, el más hábil sacó más partido de la suya, el más ingenioso halló medios para abreviar el trabajo". De esta forma "la desigualdad natural se despliega insensiblemente con la desigualdad de combinación; y así también las diferencias de los hombres, ampliadas por las diferencias de las circunstancias, son más sensibles, más permanentes en sus efectos, y comienzan a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares" (175).

"Habiendo llegado las cosas a este punto, es fácil -afirma Rousseau- imaginar lo demás ...". Todas las condiciones naturales que ya han sido puestas en acción, van a ser sometidas, a partir de ahora, a un proceso acelerado de inversión. El sim

ple deseo de "la estimación pública", de épocas anteriores -- (176), va a transformarse ahora en necesidad por imperativos de un equívoco beneficio: "fué pronto necesario, para su provecho, parecer distinto de lo que en verdad era" (177).

Rousseau, de la mano de Montaigne (178), establece una dialéctica entre la "realidad" y la "apariencia": "Ser y parecer llegaron a convertirse en cosas desde luego distintas" (179). El transbase del "ego propio" del salvaje al "ego de los demás" del hombre civil, supone una alienación verdadera (180): "el hombre libre e independiente que antes era, se ha convertido en siervo de multitud de necesidades, sometido, por decirlo -- así, a toda la naturaleza y principalmente a sus semejantes, de quienes llega a ser esclavo, aún siendo señor; rico, tiene necesidad de sus servicios; pobre, necesita sus auxilios y la mediocridad no le coloca en situación de prescindir de -- ellos" (181).

Así pues, en la relación entre semejantes, "el primer efecto de la propiedad y el inseparable séquito de la naciente desigualdad" (182) fueron los antónimos: dominante-dominado: temido-temedor; perjudicador-perjudicado; rico-pobre; fuerte-débil; despreciador-despreciado; subyugador-subyugado; señor-esclavo: "Entre el derecho de más fuerte y el derecho del primer ocupante surgió un conflicto que no concluía sino por combates y homicidios. La naciente sociedad dió lugar al estado de guerra más terrible: El género humano, desolado y envileci

do, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando sino en su vergüenza por el abuso de las facultades que le honran, colocose por si mismo en vísperas de su ruina" (183).

Este es el momento en el que Rousseau, ~~da~~ la mano a Hobbes (184) adoptando, incluso, el léxico empleado por el autor inglés (185). Pero una diferencia importante, que hace -- a Hobbes susceptible de la crítica de Rousseau (186), existe entre ambos: Si para Jean Jacques (187) la "guerra constante" supone el punto de llegada y fin del estado de naturaleza que da origen a la nascente sociedad, Hobbes coloca aquí el punto de arranque de su andadura discursiva porque el hombre es malo por naturaleza: "homo homini lupus est" (188).

N O T A S

Página 151

- (1) J. BIOU, "Emile et l'autre histoire", Raison présente, n° 36, nov.-dic. - 1975, págs. 57 a 68.
- (2) J. BIOU, "Emile et l'autre histoire", Raison présente, n° 36, nov.-dic. - 1975, pág. 57.

Página 152

- (3) V. GOLDSCHMIDT, Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau, París - 1974.
- (4) J.J. ROUSSEAU, L'idée de la méthode dans la composition d'un livre, O.C. II, págs, 1.242 a 1.247.
- (5) J.J. ROUSSEAU, Sur les femmes, O.C. II, págs. 1.254 y - 1.255.
- (6) J.J. ROUSSEAU, Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète, O.C. II, págs. 1.257 a 1.259. En él hallamos una diferencia expresa al discurso preliminar de la Histoire de Charles XII de Voltaire.
- (7) J.J. ROUSSEAU, L'influence des climats sur la civilisation, O.C. II, págs. 529 a 533 ; cuya fecha de redacción no ha podido fijarse, calculándose lo fuera entre 1749 - 1750 o entre 1753 - 1754.

Página 152

- (8) J.J. ROUSSEAU, Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome, O.C. III, pág. 538.
- (9) J.J. ROUSSEAU, Histoire de Lacédemone, O.C. III, pág. 544.
- (10) J.J. ROUSSEAU, Fragments d'histoire ancienne, O.C. III, pág. 549.
- (11) A pesar del lenguaje abstracto, lo que imprime un aire de distanciamiento de la realidad diaria, podría decirse que el Contrat Social constituye una historia de Ginebra. A juicio de ROUSSEAU, esta ciudad es la que ha mantenido vivas gran parte de las instituciones de la antigua ciudad-estado griega y la inicial república romana.
- (12) El Projet de Constitution pour la Corse, viene a ser una especie de proyección de la Suiza republicana, democrática, descentralizada, de administración simple y costumbres primitivas, sobre la construcción personal de ideal que ROUSSEAU se había hecho de Córcega.
- (13) Las Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa réformation projectée, constituyen una mezcla de lo real y lo imaginario. Lo real, tenía su fundamento en la documentación que le entregó el Conde WIELHORSKI, los -- proyectos de reformas elaborados por MABLY y, probablemente, la obra fundamental de este tiempo, que estudiaba -- las instituciones polacas, titulada Jus publicum regné Poloniae de S. G. LENGUICH, así como, una gran cantidad -- de manuales impresos o manuscritos consecuencia del atractivo que suponía la novedad del tema de la reforma de Polonia. Por otra parte, el ingrediente de fantasía estaba encarnado en el intento de adecuar la amplia extensión --

del Estado Polaco a sus principios. Para ello idea el Estado Federal, aglutinador de pequeñas comunidades que persiguen un mismo fin, como la mejor solución.

Página 153

- (14) J. BIOU, "Emile et l'autre histoire", Raison présente, n° 36, nov.-dic. - 1975, pág. 57
- (15) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro III, O.C. IV, pág. 487.
- (16) Debemos recordar que Rousseau acomete el tema de la Historia en el libro IV del Emile al que denominaríamos: La edad de la razón y de las pasiones (de quince a veinte años). Los libros anteriores (I, II y III) podríamos titularlos de la siguientes manera: Libro I : La edad de la naturaleza (el bebé); Libro II : La edad de la naturaleza (el niño de dos a doce años); Libro III : La edad de la fuerza (de doce a quince años).

Página 154

- (17) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 526.
- (18) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 348, establece una prohibición que, ahora cuando Emilio tiene quince años, es levantada. Dice así: "Por consecuencia de un error más ridículo todavía, les hacen -a los niños- que estudien la historia, imaginándose que está a su alcance, porque no es más que una recopilación de hechos. ¿Más qué entienden por la palabra hecho? ¿Creen que se pueda separar el verdadero conocimiento de los sucesos del de sus causas, del sus efectos y que tan poco sea la conexión de

lo histórico con lo moral, que pueda conocerse uno sin el otro. Si en las acciones humanas no veis más que los movimientos externos y meramente físicos, ¿qué es lo que en la historia aprendéis?. Nada absolutamente; y privado este estudio de todo interés, no os causa más gusto que instrucción. Si quereis apreciar estas acciones por sus relaciones morales, probad a hacer que entiendan vuestros alumnos estas relaciones, y vereis entonces si es la historia para su edad".

Página 155

- (19) Es preciso recordar como MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XXV, vol. I, Barcelona - 1968, pág. 111, al hablar de la educación de los niños dice: "no se olvide el preceptor de la meta a que han de tender sus esfuerzos, no les haga aprender tanto la fecha de la ruina de Cartago como las costumbres de ANIBAL y ESCIPION; ni tanto donde murió MARCELO como el hecho de que por ser digno de su deber murió allá. No le enseñe tanto la disciplina a la que nos aplicamos los hombres de las más diversas maneras. Yo he leído en TITO LIVIO cien cosas que -- otros no han leído; y en PLUTARCO leo cien más de las que he podido leer, y quizás algunas que el autor no puso".
- (20) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 351.
- (21) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 526, dice: "Para conocer a los hombres, es necesario verlos en sus obras. En el mundo los oímos hablar; muestran sus dichos y esconden sus acciones; pero estas se hallan patentes en la historia, y los juzgamos porque comparando lo que dicen con lo que hacen veremos a un tiempo lo que son, y lo que quieren parecer: cuanto más se encubren mejor los co-

nocemos". La oposición entre el "ser" y el "parecer" había sido ya expresada en el Premier Discours, O.C. III, pág. 30 : "¿Para qué buscar nuestra dicha en la opinión de otro si podemos encontrarla en nosotros mismos?. Así mismo en el Second Discours, O.C. III, pág. 193 ROUSSEAU dice: " El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable siempre fuera de él no sabe vivir más que en al opinión de los demás".

(22) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174.

(23) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174.

(24) Esto es lo que B. CROCE, La historia como hazaña de la libertad, México - 1971, pág. 168, llama "la historiografía sin adjetivos. (...) El alma se ejercita en ella, ansiosa de luz sobre la situación en que está colocada y de la que debe salir para obrar, y se colma de júbilo en la claridad que por fin alcanza. Se asiste en ella a la resolución del ansia de la conciencia moral en la serenidad de lo verdadero".

(25) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 526.

(26) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 526.

Página 156

(27) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, págs. 526 y 527.

(28) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 527.

(29) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, págs. 527 y 528.

Página 156

- (30) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 528.

Página 157

- (31) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 528.

- (32) Para corroborar el concepto negativo que ROUSSEAU tiene de la historia moderna es preciso acudir a uno de los - Fragments Politiques, Des Moeurs , XVI, 15, O.C. III, pág. 558: "La historia moderna no está desprovista de trazos admirables pero no son más que trazos, veo grandes acciones, pero no veo grandes hombres".

- (33) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 528.

- (34) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 529 y Nouvelle Héloïse, Premiere Partie, XII, O.C. II, pág. 60. En esta segunda obra Jean Jacques dice: "La historia - más interesante es aquella en la que se encuentran el - máximo de ejemplos, de costumbres, de caracteres de toda especie; en una palabra, el máximo de instrucción. Se os dirá que existe tanto de todo esto entre nosotros como - entre los antiguos. Esto no es verdad ...". De igual manera, ese mismo tono admirativo hacia la Historia antigua, lo manifiesta ROUSSEAU en Considérations sur le gouvernement de Pologne, O.C. III, pág. 956: "Cuando se lee la historia antigua, se cree transportado a otro universo y entre otros seres ...". También en Fragments Politiques, Fragments d'histoire ancienne , XIV, 1 a 12, -- O.C. III, págs. 549 a 551, manifiesta su predilección - por la historia antigua.

Página 157

- (35) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 529, dice:
"A mi juicio, el verdadero dechado -de historiador- es Tucídides. Cuentas los hechos sin juzgarlos, pero no omite ninguna de las circunstancias que no pueden poner en estado de juzgarlos por nosotros mismos. Todo esto cuanto refiere lo pone a la vista del lector; lejos de interponerse entre los lectores y los sujetos se esconde; y - cree uno que ve, no que lee".

Página 158

- (36) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 529.
(37) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV. O.C. IV, pág. 529.
(38) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 530.
(39) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 531.

Página 159

- (40) S. HEMMELER BENINI, "Ancora so Rousseau e il lusso", Storia e politica, n°1, 1977, págs. 14 y 15.
(41) M.A. OLTRAMARE, "Plutarque dans Rousseau", Melanges - d'histoire littéraire et de Philologie offerts à M. Bernard Bouvier, Geneve - 1920, pág. 186.
(42) J. MOREL, "Jean Jacques Rousseau lit Plutarque", Revue d'histoire moderne, II, avril-may, 1926, pág. 92.

Página 159

- (43) G. PIRE, "Du bon Plutarque au citoyen de Genève", Revue de Literature comparée, 1958, pág. 512
- (44) A modo de ejemplo podemos decir que tanto PLUTARCO, como MONTAIGNE, como ROUSSEAU coinciden en resaltar al valor y a la proeza como virtudes principales. Así MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XXV, vol. I, pág. 118, dice: "Estoy de acuerdo con PLUTARCO, en que ARISTOTELES no divertía a su discípulo (ALEJANDRO) tanto en el artificio de componer silogismos, o en los Principios de Geometría como en instruirle en los buenos preceptos tocantes al valor y a la proeza". J.J. ROUSSEAU, Discours sur les sciences et les arts, O.C. III, pág. 24 dice: - "Si el cultivo de las ciencias es perjudicial para las - cualidades guerreras, lo es más para las cualidades morales. Es desde nuestros primeros años que una educación - insensata adorna nuestro espíritu y corrompe nuestro juicio. Veo en todas partes establecimientos inmensos, donde se educa con grandes costes a la juventud para enseñarle todas las cosas, excepto sus deberes".
- (45) G. BRETONNEAU, Stoïcisme et valeurs chez J.J. Rousseau, París - 1975.
- (46) K.F. ROCHE, Rousseau stoïc ans romantic, Londres - 1974.
- (47) Lettre a Mme D'Epinay (26 mayo 1754) en Correspondence complete, Genève - 1965, O.C. II, pág. 265; Discours sur l'inégalité, O.C. III, pág. 118; Lettre à M. de Malesherbes, O.C. II, pág. 1.134; Les Réveries du promeneur solitaire, O.C. II, pág. 1.024. Más concretamente en - el Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 531, dice ROUSSEAU:

"PLUTARCO se aventaja en estas mismas menudencias en que no osamos meternos. Tiene gracia inimitable para retratar a los grandes varones en las cosas menudas; y es tan feliz en la elección de sus rasgos, que muchas veces una palabra, una sonrisa, un ademán, le bastan para caracterizar un héroe. Con un chiste vuelve ANIBAL el valor a su ejercito asustado y le hace marchar riendo a la batalla que le dió la Italia: AGESILAO, a caballo en una caña me hace querer al vencedor del gran rey: Cesar, atravesando una pobre aldea, y discurriendo con sus amigos, sin pensarlo deja ver al pícaro que decía querer sólo - igualarse a POMPEYO: ALEJANDRO bebe una purga sin decir palabra, y éste es el más hermoso instante de su vida: - ARISTIDES escribe su propio nombre en una concha, y justifica así su mote: FILOPEMENO, tirando la capa, corta leña en la cocina de su huesped. Este es el arte verdadero de pintar. No se manifiesta la fisonomía en los grandes rasgos, ni el carácter en las grandes acciones; En frioleras es donde se descubre el natural. Las cosas públicas, o son muy comunes, o tienen mucho aderezo, y la dignidad moderna casi no permite a nuestros historiadores que hablen de ningunas otras".

- (48) J. BIOU, "Emile et l'autre histoire", Raison présente, n° 36, nov.-dic. - 1975, pág. 61.
- (49) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, "Dialogue deuxième", O.C. I, pág. 819, dice: "De là se forma dans le mien le gout heroique et romanesque qui n'a fait -- qu'augmenter jusqu'à present, et qui se acheva de me de gouter de tout, hors ce qui ressembloit à mes folies dans ma jeunesse que je croyois trouver dans le monde les mêmes gens que j'avois connu dans mes livres".
- (50) J.J. ROUSSEAU, Histoire de Lacedemone, XIII, O.C. III, pág. 544.

Página 159

- (51) P. PASQUALUCCI, "Il rapporto Rousseau - Kant. E. Cassirer interprete di Rousseau", R.I.F.D., Libro IV, 1973, pág. 473.

Página 160

- (52) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 528, señala que: "nuestros historiadores atentos únicamente a brillar no sueñan más que en hacer retratos muy coloreados, y que con frecuencia no representan nada". En una nota a pie de esta misma página dice: "Ved DAVILA, GUICCIARDIN, STRADA, SOLIS, MAQUIAVELO, y, a veces, el mismo THOU. - VERTOT es casi el único que sabe pintar sin hacer retratos". Por nuestra parte diremos que E. DAVILA (1576 - 1631) escribió: Histoire des guerres civiles de France, (desde Francisco II a Enrique IV). F. GUICCIARDINI -- (1483 - 1540) escribió: Historia di Italia que trata de las guerras de Italia. F. STRADA (1572 - 1649) publicó: Dos Décadas de las guerras de Flandes. A. de SOLIS y RIVADENEYRA (1610 - 1686) es el autor de la Historia de la conquista de México. J.A. THOU (1553 - 1617) escribió la Historia sui temporis. El sacerdote VERTOT (1655-1735) escribió: Histoire des révolutions de Portugal y Histoire des révolutions de Suède.
- (53) E. BLOCH, La philosophie de la Renaissance, París - 1975, pág. 130, expone la posición escolástica con respecto a al historia enfrentándola a la renacentista. Podría decirse que ROUSSEAU participa de esta última y fundamental concepción. Dice textualmente E. BLOCH: "En la perspectiva escolástica, sólo la historia es un dominio sano y ordenado, la historia que comienza por la creación del mun

do y termina, pasando por el diluvio y el nacimiento de Cristo, en el Juicio final; esta concepción ha sido expresamente formulada por AGUSTIN. El Renacimiento nos - pinta un cuadro muy diferente de la historia: es la his toria la que deforma y la que desvía, es la historia la que no ha encontrado su "orden" frente a la naturaleza límpida en su claridad matemática".

(54) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 524.

(55) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 522.

Página 161

(56) Este fragmento está contenido en el manuscrito Saussure (folios 90 a 92) que se encuentra en la Biblioteca de Ginebra. El hecho de encontrarse en este manuscrito ha llevado a Th. DUFOUR a decir que este texto data de "alrededor de 1735". Existe otra posibilidad y es que, datase - de 1745, fecha en la que Mme. DUPIN escribía su obra sobre las mujeres en la historia antigua y moderna, teniendo a J.J. ROUSSEAU como ayudante. Pero si nos atenemos - al párrafo de las Confessions, Libro VII, O.C. I, pág. 441, en el que ROUSSEAU dice que estando al servicio de Mme. DUPIN, ella, no le empleó "más que para escribir bajo su dictado o para búsquedas de erudición", queda descartada esta segunda posibilidad. De todas formas, la incógnita no está del todo despejada y la incertidumbre, acerca de la fecha en que tal manuscrito fué elaborado, continua.

(57) J.J. ROUSSEAU, Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète, O.C. II, pág. 1.257.

(58) J.J. ROUSSEAU, Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète, O.C. II, pág. 1.258.

Página 162

- (59) J.J. ROUSSEAU, Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète, O.C. II, pág. 1.258.
- (60) J. J. ROUSSEAU, Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète, O.C. II, pág. 1.258.

Página 163

- (61) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 527.

Página 164

- (62) J.J. ROUSSEAU, Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation, X, O.C. III, pág. 529.
- (63) R.G. COLLINGWOOD, Idea de la Historia, México - 1972, pág. 92.

Página 165

- (64) J.J. ROUSSEAU, Considerations sur l'influence des climats relativement a la civilisation, X, O.C. III, pág. 529.

Página 166

- (65) R. GRIMSLEY, La filosofía de J.J. Rousseau, Madrid - 1977, pág. 44 dice: "Aunque algunos predecesores habían atribuido a esta noción -estado de naturaleza- un status histórico, en tiempos de ROUSSEAU, su función hipotética era -

de aceptación general, y, como aclara en el prefacio de ROUSSEAU, su objetivo principal era establecer la naturaleza del hombre antes de su entrada en la vida social".

- (66) J.J. ROUSSEAU, Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation, X, O.C. III, pág. 529.

Página 167

- (67) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 164 y 165.
- (68) J.J. ROUSSEAU, Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation, X, O.C. III, pág. 530.

Página 168

- (69) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 168.
- (70) J.J. ROUSSEAU, Considerations sur l'influence des climats relativement à la civilisation, X, O.C. III, pág. 530.
- (71) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 169 y 170.

Página 169

- (72) Entre los autores que han querido ver al Second Discours como una historia conjetural seccionada en etapas y no - como un "proceso" continuado, podemos señalar: J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, págs. 348 a 350; también, R. POLIN, La politique de la solitude, París - 1971, págs. 256 a 277; igualmente, M. DUCHET,

Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, págs. 329 y ss.

(73) R.G. COLLINGWOOD, Autobiografía, México - 1974, pág. 100.

Página 170

(74) E. BLOCH, La philosophie de la Renaissance, París - 1974, pág. 130, dice: "La naturaleza constituye un libro, el Libro de la Naturaleza, según la expresión herética del médico Raimundo SABUNE, y este libro se sitúa por encima - del Libro de los Libros, por encima de la Biblia y de la Soteriología histórica que AGUSTIN ha sacado. Las letras que han servido a la redacción del "Libro de la Naturaleza" donde se inscriben cometas, volcanes, temblores de tierra, tempestades, malas cosechas, y todos los demás - fenómenos invisibles, eso son los números; se establece así el lazo entre el mundo de los números y los objetos de la naturaleza: eso no era fácil de comprender".

Página 171

(75) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.
I. ZEITLIN, Ideología y teoría sociológica, Buenos Aires - 1977, pág. 35, dice: "Imaginémoslo -al hombre- desprovisto de todas las cualidades sociales, y lo que queda - es el hombre biopsicológico".

Página 172

(76) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135.

Página 172

- (77) R. POLIN, La politique de la solitude, París - 1971, pág. 259.
- (78) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142, dice:
"El hombre salvaje, entregado por la Naturaleza al sólo -
instinto, o mejor indemnizado del que quizás le falta ...".
- (79) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.
- (80) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 140.
- (81) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.
- (82) H. GOUHIER, "Nature et histoire dans la pensée de Jean -
Jacques Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau,
vol. XXXIII, 1953 - 1955, pág. 15.
- (83) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (84) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 129 n. 5,
dice: "(...) viendo los frugívoros en paz continua, si la
especie humana fuese de este último género, claro es que
tendría mucha mayor facilidad en subsistir en el estado -
de naturaleza y menos necesidad de ocasiones de salir de
él".
- (85) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (86) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (87) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, págs. 369 y 370.

Página 173

- (88) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.
- (89) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (90) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165. Por su parte, J.L. LECERCLE, Introduction. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, París - 1954, págs. 8 a 43, señala que la invención de la caza y la pesca llevó consigo una primera forma de sociabilidad, añadiendo que, "una invención del hombre aislado no puede ser transmitida a sus niños".
- (91) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 140, dice: "(...) a menos de suponer esos concursos singulares y fortuitos de circunstancias de que hablaré más adelante, y - que bien podrían no llegar jamás, es evidente en todo caso que el primero que se hizo vestidos o habitación dióse con ello cosas poco necesarias, puesto que hasta entonces pudo pasarse sin ellas, y no se ve porqué no habría de poder sufrir, hecho hombre, el género de vida que soportaba desde su infancia".
- (92) Es preciso hacer notar cómo ROUSSEAU coloca la invención de los instrumentos de caza y pesca con anterioridad al accidente que dió lugar al fuego y que, antes de su utilización en un sentido práctico fueron necesarios los pasos por dos etapas intermedias: "el aprendizaje de su conservación y de su reproducción".
- (93) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165. Asimismo, en Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969,

cap. IX, pág. 523, dice: "Ni el estómago ni los intestinos del hombre están hechos para degerir la carne cruda: en general no soporta su gusto".

Página 174

- (94) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 260. En cuanto a la perfectibilidad, no opina de la misma forma R.D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, Princeton - 1968, pág. 150, quien señala que : "la perfectibilidad actua efectivamente -y no solamente en potencia- en el puro estado de naturaleza".
- (95) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (96) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.
- (97) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.
- (98) Sobre la función del tiempo en la antropología, ver: J. CARO BAROJA, "El tiempo en antropología", Revista de Occidente, n° 2, 1980, págs. 25 a 38.

Página 175

- (99) M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, pág. 344, n. 114, hace una observación interesante y oportuna: "Existe una dificultad, poque se ve mal cómo la domesticidad de los animales puede intervenir antes del establecimiento de las familias".

Página 175

- (100) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166. También, MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 147, había dicho: "El orgullo entraña la pérdida y la corrupción del hombre, le aleja de lo común y le inclina a las novedades, haciéndole proferir ser jefe de una tropa errante y extraviada en el sendero de la perdición y proceder como maestro de yerro y mentira, a vivir como discípulo de la escuela de la verdad, dejándose llevar por manos ajenas en la vía recta y trillada. - Como dice la sentencia griega, la superstición sigue al orgullo y le obedece cual a su padre".
- (101) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 42. También B. BACZKO, Rousseau. Solitude et Communauté, París - 1974, págs. 82 a 95, realiza un buen estudio bajo el título: "L'homme de la nature" et "L'homme de l'homme". Concretamente en la pág. 94 dice: "Toda la existencia del individuo sufrió una transformación radical: el individuo que era un "yo absoluto" se convierte en un "yo relativo", una grandeza fraccionada cuyo valor consiste en su relación con el todo que es la sociedad".

(102) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 106.

(103) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.

Página 176

(104) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.

Página 176

(105) "El amor del bienestar" del que habla ROUSSEAU no es coincidente con el "principio del placer de FREUD" como en un primer momento pudiera parecer. Como señala H. GUNTRIP, - Estructura de la personalidad, Buenos Aires - 1975, págs. 118 y 119, "el principio del placer, con el que se dice - que funciona el aparato mental, intenta regular la exitación (tensión) en una dirección definida, mediante los - siguientes procedimientos: a) Manteniéndola constante, parando cualquier tendencia a aumentarla, ya que se declara que cualquier aumento es "displacentero", y asegurando la descarga o el alivio de la tensión; b) Manteniendola baja, es decir, reduciendo la tensión a un nivel tan bajo como - sea posible, y evitando presumiblemente los estímulos que la aumentarían, dado que el aumento es adverso al funcionamiento del aparato mental; c) Conduciéndonos así en la dirección en que nos encontramos con el hipotético instinto de muerte, que exige la eliminación de las excitaciones y de las tensiones juntas. Esto parece ser una psicofisiología de la inhivición hacia el logro de su propio deceso. El objetivo no es la satisfacción de necesidades positivas, sino la prevención, reducción y en última instancia el cese de la actividad". La diferencia entre ROUSSEAU y FREUD es evidente. Si para este último el "principio de placer, es sinónimo de "freno"; para ROUSSEAU es equivalente a "expansión".

(106) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166, dice: "(...) el amor al bienestar es el único móvil de las acciones humanas". El amor al bienestar es equivalente al "amor de sí" del que, ROUSSEAU habla tanto en el Second Discours como en el Emile. Es precisamente en el Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 491, donde dice: "el amor de sí mismo es siempre bueno y siempre conforme al orden. Ca-

da cual estando encargado especialmente de su propia conservación, el primero y más importantes de sus cuidados es y debe ser el velar por ella continuamente, ¿y cómo ha de estar siempre en vela, si no le mueve el más vivo interés?. Es preciso que nos amemos para conservarnos, y por una consecuencia inmediata del mismo sentimiento, -- amemos lo que nos conserva".

- (107) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.
- (108) Aquí nace la primera "obligación natural" fundamentada - en la relación efímera y en la "ventaja" de cumplirla. Es preciso hacer notar: a) Que no existe conciencia colectiva indiferenciada; b) Que sólo existe una suma de conciencias individuales persiguiendo su interés particular; c) Que si ROUSSEAU dice "interés común", es preciso hacer notar que no se refiere a tal expresión en su significación actual, sino que se trata de la mera coincidencia en la directriz fundamental de todo acto humano que es el bienestar.
- (109) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 167.
- (110) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166. La memoria para -ROUSSEAU- necesita de "verdaderas ideas" puesto que no es memoria "la que sólo retiene sensaciones" (Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 350). De donde se deduce que: a) La sensación es requisito imprescindible, pero no suficiente, para que exista memoria; b) La idea clara, consecuencia de la combinación de sensaciones, es condición necesaria, pero tampoco suficiente, para que exista memoria auténtica y efectiva. c) Existe reflexión pero todavía no ha entrado en acción esa cualidad -la memoria- que, CONDILLAC la define como "el poder de recordarnos".

Página 176

- (111) R. POLIN, La politique de la solitude, París - 1971, -
pág. 261

Página 177

- (112) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XXX, vol. I, pág. 153, señala que: " Dice PLATON que todas las cosas crean la Naturaleza, la casualidad o el arte, correspondiendo las más grandes y bellas a los dos primeros factores y las menores e imperfectas al último".
- (113) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 348.
- (114) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164, dice: "El primero a quien después de cercar un terreno se le ocurrió decir "Esto es mio", y halló personas bastante sencillas para creerle, fué el verdadero fundador de la sociedad civil". Por otra parte en el Second Discours O.C. III, pág. 167, señala: "(...) -el hombre- halló - fuertes hachas de piedras duras y afiladas que le sirvieron para cortar leña, cavar la tierra, hacer barracas de ramaje que aprendió a endurecer con arcilla y barro (...) y que introdujo cierta especie de propiedad". De la comparación de ambos textos se deduce que: a) En el primer texto la propiedad nace de la ocupación; b) En el segundo texto, se trata de una propiedad nacida de la casualidad, de la reflexión inventiva y del trabajo.
- (115) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág.164

Página 177

(116) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 167.

Página 178

(117) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 168.

(118) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 168.

(119) ROUSSEAU considera que en el abandono, por parte de la mujer de esta primera condición natural, está el origen de la depravación de las costumbres. Así en el Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 258, dice: "Empero dignense las madres criar a sus hijos, y las costumbres se reformaran por sí solas; los efectos naturales reviviran en todos los pechos; se repoblará el Estado; este primer punto, este punto único lo reunirá todo. El más eficaz antídoto contra las malas costumbres, es el atractivo de la vida doméstica; se torna grata la bulla de los niños que creen inoportuna, haciendo que el padre y la madre se necesiten más, se quieran más uno a otro, y estrechen entre ambos el lazo conyugal. Cuando es viva y animada la familia son las tareas domésticas la situación más - querida para la mujer y el desahogo más suave del marido. Así, enmendando el abuso sólo resultaría en breve - una general reforma, y en breve recuperaría la Naturaleza todos sus derechos. Tornen una vez las mujeres a ser madres, y tornaran los hombres también a ser padres y - esposos".

(120) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 147.

Página 179

- (121) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 247, dice:
"Débiles nacemos, y necesitamos de fuerzas; desprovistos nacemos de todo y necesitamos de asistencia; nacemos estúpidos y necesitamos de inteligencia. Todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo -- adultos, eso lo debemos a la educación".
- (122) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 168.
- (123) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, Ligu-gé - 1969, cap. I, pág. 501. Si bien es verdad que, como señala M. DUCHET, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières, París - 1971, págs. 347 y 348, "el Essai no contradice este esquema: la invención de las lenguas coincide con la aparición de las primeras sociedades, allá donde se han formado "los primeros lazos de las familias" (IX, 35). Pero mientras que el Discours no marcaba ninguna solución de continuidad entre la lengua del gesto y la de la voz, en el Essai la prehistoria del lenguaje contiene todo entre las dos "revoluciones" de que habla el Discours. Retrasada sobre la primera, pero adelantada sobre la segunda, ella tiene su propio signo de revoluciones. Esto es porque todo un capítulo del Essai describe la edad de las cabañas, en sus dos tiempos sucesivos: la dispersión de las familias y la reunión de las familias".
- (124) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 168
- (125) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 151.

Página 181

- (126) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 146 dice:
- "Séame permitido considerar por un momento las dificultades del origen de las lenguas. Podría contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que el abate de CONDILLAC ha hecho sobre esta materia, las cuales confirman plenamente mi opinión y que acaso me han sugerido la primera idea. Pero la manera que tiene este filósofo de resolver las dificultades que se presenta a sí mismo, sobre el origen de los signos instituidos, demuestra que ha supuesto lo que yo pongo a discusión, a saber: cierta especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje; por lo que creo que, remitiéndome a sus consideraciones, debo añadir las mías para exponer las mismas dificultades con la claridad que conviene a mi objeto". Dejando de lado las discrepancias, una de las consideraciones del abate de CONDILLAC, a la que ROUSSEAU se remite, es aquella que hace referencia al perfeccionamiento del lenguaje "en el seno de la familia". Había dicho CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, parte II, sección I, cap. I, 7, pág. 141, que -
- "Esta pareja tuvo un hijo, el cual, oprimido por necesidades que podía dar a conocer difícilmente, agitó todas las partes de su cuerpo, su lengua, sumamente flexible replegose de un modo extraordinario, y pronunció una palabra completamente nueva. Continuando las necesidades, causaron aún los mismos efectos: este niño agitó la lengua como la primera vez, y todavía articuló el mismo sonido. - Asombrados los padres habiendo adivinado, por fin, lo que quería, al dárselo, ensayáronse en repetir la misma palabra. La modestia que les causó el pronunciarla, demostró que no hubieran sido capaces de inventarla por sí solos".

Página 181

- (127) J.L. LOPEZ ARANGUREN, Etica y política, Madrid - 1968, págs. 144 y 145, afirma que: "El concepto de "hombre" y de los derechos que él comporta son anteriores al contrato social. De ahí la posibilidad de acotamiento, frente al poder público, de un orden privado cerrado a él. A este orden pertenece la familia, que es, según ROUSSEAU, la sociedad más antigua y única natural".
- (128) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169, hace aquí una omisión que en el Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 525, no ha pasado por alto. Se trata de la contemplación del incesto como algo natural. Dice así: "¿Cómo pues; ¿antes de esta época, los hombres nacían de la tierra? ¿Las generaciones se sucedían sin que se uniesen los dos sexos, y sin que nadie se entendiese?. No: había familias, pero no existían naciones; había lenguas domésticas, pero no existían lenguas populares, había casamientos, pero no existía amor. Cada familia se bastaba así misma y se perpetuaba por su sola sangre: los niños, nacidos de los mismos padres, crecían juntos, y encontraban poco a poco maneras de explicarse entre ellos: los sexos se distinguían con la edad; la inclinación natural les bastaba para unirlos, el instinto hacía de pasión el hábito hacía de preferencia, se llegaba a ser marido y mujer sin -- haber cesado de ser hermano y hermana".
- (129) BUFFON, Histoire naturelle, in - 12, vol. II (Théorie de la terre), París - 1752, pág. 457, dice: "(...) Una infinidad de revoluciones, de confusiones, de cambios particulares y de alteraciones, sobre la superficie de la tierra, tanto por el movimiento natural de las aguas

del mar como por la acción de las lluvias, de los hielos, de las aguas corrientes, de los vientos, de los fuegos - subterráneos, de los temblores de tierras, de las inundaciones, etc.".

- (130) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XXX, vol. I, pág. 151 señala que: "PLATON dice que se contaba haber oído a los sacerdotes de Sais de Egipto que, antes del diluvio, había enfrente de la boca del Estrecho de Gibraltar una gran isla, llamada la Atlántida, y mayor que toda Africa y Asia juntas. Añade que los reyes de aquel país, a más de poseer la isla, se habían extendido por tierra firme, llegando a Africa, en el sentido de la anchura, hasta Egipto, y a Europa en el sentido de la longitud, hasta Toscana. Luego hicieron saltar a Asia, dominando todas las naciones ribereñas del Mediterráneo, hasta el Golfo del Mar Mayor. A cuyo efecto atravesaron España, la Galia, Italia y Grecia donde los atenienses les resistieron. Pero poco después los atenienses y su isla sucumbieron bajo el diluvio. Verosímil es que aquel cataclismo acuático produjese singulares cambios en la Tierra; y así se sabe que el mar separó a Sicilia de Italia! Haec loca, vi quondam et vasta convulsa ruina ... / Dissi-luisse ferunt, quum protenus utraque tellus Una foret. - Traducción: "Con vasto y convulso sacudimiento las ondas separaron las tierras que dicese que antaño estaban unidas". (VIRGILIO, Eneida, III, 414).

- (131) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169. Esta misma idea la había manifestado ya en el Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 522, al decir: "Las asociaciones de los hombres son en gran parte - la obra de los accidentes de la naturaleza: los diluvios particulares, los mares extrabasados, las erupciones de - los volcanes, los grandes temblores de tierra ..." Obsér

vese que, ROUSSEAU dice "en gran parte" y no totalmente. Esto le da pie para, a continuación, añadir un nuevo dato: "las revoluciones de las estaciones son otra causa más general y más permanente, que debió producir el mismo efecto en los climas expuestos a esta variedad. - Forzados a aprovisionarse para el invierno, helos ahí - en el caso de ayudarse entre ellos, obligados a establecer entre ellos alguna clase de convenciones".

Página 182

(132) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.

(133) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.

(134) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169. Es preciso hacer notar que el concepto de "nación" que aquí maneja ROUSSEAU coincide, casi plenamente, con el manifestado por MONTAIGNE en el ensayo titulado "De los caníbales". MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XXX, vol. I, pág. 154, dice textualmente en respuesta a PLATON: "(...) Las naciones a que me refiero son bárbaras porque han recibido poco amañamiento del espíritu humano y se hallan muy próximas a su candidez original. - (...) En esa nación nueva no hay especie alguna de tráfico ni conocimiento de las letras ni ciencia de los números, ni magistrados, ni superioridad política, ni servidumbre, ni riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni partijas, ni otras ocupaciones que las descansadas, ni respeto de parentela, ni vestidos, ni agricultura, ni metal, ni vino, ni grano. Las palabras que expresan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la difamación y el perdón, son desconocidas, ¡Qué lejos de esta perfección hallaría la repú-

blica que concibi6i. Porque allí hay Viri a diis recientes / y, Hos natura modos primum deait. (Traducción : "Hombres recién salidos de manos de los dioses (SENECA, Espíst. 90). / y, Tales fueron los primeros modos naturales. (VIRGILIO, Geórgicas, II, 30).

(135) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.

(136) J.J. ROUSSEAU , Second Discours, O.C. III, pág. 169. En Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 525 dice: "(...) Allí se formaron los primeros lazos de las familias, allí tuvieron lugar, las primeras citas de ambos sexos. Las jóvenes venían a buscar agua para su faena, los jóvenes venían a abreviar sus rebaños. Allí, los ojos acostumbrados a ver los mismos objetos - desde la infancia comenzaron a ver el más dulce. El corazón se emocionó con estos nuevos objetos, un atractivo desconocido le hizo menos salvaje, y sintió el placer de no estar sólo".

(137) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.

(138) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, cap. IX, págs. 520 y 521, considerando los tres estados del hombre (cazador, pastor, labrador) con relación a la sociedad, dice: "El bárbaro es pastor". Anteriormente había señalado: "El arte pastoral, padre del reposo de las pasiones ociosas, es el que mejor se basta a sí mismo. Él proporciona al hombre, casi sin pena, la vida y el vestido; igualmente se proporciona su morada".

Página 183

(139) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.

Igualmente en Essai sur l'origine des langues, ligugé - 1969, IX, pág. 525, dice: "En esta edad dichosa donde - nada significaba las horas, nada obligaba a contarlas : El tiempo no tenía otra medida que la diversión y el -- aburrimiento. Bajo los viejos robles, vencedores de los años, una ardiente juventud olvidaba por grados su ferocidad: Se domesticaba poco a poco los unos con los otros; esforzándose por hacerse entender, se aprende a explicar se. Allí se hicieron las primeras fiestas: los pies saltaban de alegría, el gesto impreso no era suficiente, la voz le acompañaba con acentos apasionados; el placer y el deseo, confundidos conjuntamente, se hacían sentir a la vez: Ahí estuvo al fin la verdadera cuna de los pueblos; y del puro cristal de las fuentes salieron los -- primeros fuegos del amor".

- (140) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 147, había dicho: "la incividad, la ignorancia, la simpleza y la rudeza se suelen acompañar de la inocencia. En cambio, la curiosidad, la sutileza y el saber suelen llevar la malicia detrás. La humildad, el temor, la obediencia y la bondad, que son las partes principales para la conservación de la sociedad humana, exigen un alma abierta, dócil y poco presuntuosa de sí misma".
- (141) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 170, dice: "De estas primeras preferencias nacieron, por un parte, la vanidad y el desprecio, y por la otra la vergüenza y la envidia y la fermentación producida por estas -- nuevas levaduras produjo al fin compuestos fatales para la felicidad y la inocencia".
- (142) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 170.

Página 183

- (143) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 170.
- (144) El primer criterio contemplaba "el mal que resultaba - de la injuria" (Second Discours, O.C. III, pág. 170). - El segundo, estaba en función de la advertencia que el ofendido había hecho del "desprecio de su persona" y -- guardaba proporción directa con la autoestima (Second Discours, O.C. III, pág. 170). El tercero manejaba la - creencia de que "era necesario que los castigos fueran más frecuentes; y que el miedo a las venganzas era el - llamado a reemplazar a veces el freno de las leyes" -- (Second Discours, O.C. III, págs. 170 y 171).
- (145) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 170. Es conveniente observar que la introducción de un criterio subjetivo -la autoestima- en la actuación juzgadora y vengadora, dará lugar a una calificación de "sanguinarios y crueles que va del menos al más, produciendo el nacimiento de una justicia particular, individualizada y desigual.

Página 185

- (146) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 171. Aquí se ve claramente la influencia de MONTAIGNE que en Ensayos Completos, Libro I, cap. XXX, vol. 1, pág. 157, dice: "(...) Podemos, pues llamar bárbaro a aquellos pueblos - respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que -- los superamos en toda suerte de barbarie. (...) No discuten la posición de las tierras nuevas, ya que gozan de una natural fecundidad que las provee, sin esfuerzo ni - trabajo, de todo lo necesario; y ello en tal abundancia

que no necesitan ensanchar sus límites. Se hallan aún en la fase feliz de no desear nada que no sea lo que les pide sus naturales necesidades, y considerar superfluo lo restante".

- (147) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 349. En este mismo sentido A. KREMER-MARIETTI, Introduction. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, París - 1973, pág. 21, dice que esta época "se puede asimilar a la que ENGELS - vió caracterizada por una estructura de sociedad comunista primitiva".
- (148) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 349.

Página 186

- (149) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 171.
- (150) I. BENOT, Diderot de l'athéisme à l'anthicolonialisme, París - 1970, pág. 236, considera que aquí está la clave de solución del vacío que presenta la argumentación - de DIDEROT con respecto al nacimiento de la sociedad: - "La sociedad, piensa DIDEROT, ha nacido de la debilidad del hombre en una naturaleza hostil, contra la cual estaba menos armado que otros animales. La sociedad ha nacido de las necesidades de los hombres, ella pues deber ser buena y tender al bien (...). Hay, por lo menos, un vacío en esta argumentación de las más concisas. Para - llenar esta laguna, sería preciso recurrir a las páginas

célebres del Discours sur l'inégalité donde ROUSSEAU - muestra muy bien como la agricultura y el trabajo de los metales son la fuente de las diferenciaciones ineludibles".

(151) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 521, dice: "(...) el hombre civil es labrador". Es preciso resaltar que en esta misma obra se ñala a la vida agrícola como uno de los pasos en el desarrollo de la humanidad y, para nada menciona la metalurgia.

(152) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 171.

(153) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 172.

(154) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 172.

Página 187

(155) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.

(156) La imitación supone repetición de algo que ha sido previamente conocido. Es por ello que, esta operación, no necesitaba de un esfuerzo reflexivo extraordinario para el hombre de esta época. ¿Y el empleo? El sometimiento de la mente humana a una más rígida y complicada conducta reflexiva, en la que se tengan en cuenta el cúmulo de ventajas e inconvenientes (no inminentes sino posteriores), va a dar como consecuencia el inicio de un proceso creativo: "Es preciso suponer mucho valor y previsión para comenzar un trabajo tan penoso y adivinar de tan lejos las ventajas que de ello podrían obtenerse". Por otra parte J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV,

pág. 307, califica a "la previsión" como "manantial de todas nuestras miserias": "La previsión que sin cesar lo saca de nuestros límites, y con frecuencia los coloca a donde nunca llegaremos, éste es el verdadero manantial - de todas nuestras miserias. ¡Qué mania en un ser tan efímero como el hombre, la de tener siempre fija la vista - en un porvenir lejano que rara vez llega, y descuidar lo presente que es lo cierto!".

- (157) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 172.
- (158) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 518, dice: "La agricultura es un arte que exige instrumentos; sembrar para recoger es una - precaución que necesita previsión. (...) durante la primera dispersión del género humano, hasta el momento en - que la familia se detuvo, y que el hombre tuvo habitación fija, no existió agricultura".
- (159) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 521, señala que: "A la división precedente (arte de la caza, arte pastoral y arte de la -- agricultura) se relacionan los tres estados del hombre - considerado por referencia a la sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civil es labrador".
- (160) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 172 y 173. Así mismo en el Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 519, dice: "Cuando los hombres comen zaron a fijarse, roturaban un poco de tierra alrededor - de su cabaña; se trataba de un jardín más que de un campo".
- (161) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 173. De -

igual manera en Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 519 afirma que: "Sé que se encuentra la agricultura en gran escala desde los tiempos de los patriarcas. La vecindad con Egipto debió llevarla tempranamente a Palestina. El libro de JOB, el más antiguo quizás de todos los que existen, habla del cultivo de los campos; cuanta a quinientas parejas de bueyes entre las riquezas de JOB: la palabra pares muestra a los bueyes acoplados para el trabajo. Dice positivamente que estos bueyes labraban cuando los Sabenos les robaron y se puede juzgar qué extensión del país debían labrar quinientas parejas de bueyes. Todo esto es verdad; pero no confundamos los tiempos. La Edad patriarcal que conocemos nosotros está muy lejos de la primera edad".

- (162) J.J. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, Ligugé - 1969, cap. IX, pág. 520, dice: "La industria humana se extiende con las necesidades que la hacen nacer. De las tres maneras de vivir posibles para el hombre, conocer la caza, el cuidado de los rebaños, y la agricultura -- (...) Considerando la agricultura, más lenta en nacer, ella toma de todas las artes".

Página 188

- (163) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 173. También en Emile, Libro III, O.C. IV, págs. 459 y 460 dice: "(...) el arte cuyo uso es más general y más indispensable, es sin duda el que más estimación merece; y que la industria que menos artes auxiliares necesita, también es acreedora a más aprecio que las que emplean muchas, porque es más libre y más independiente. Tales son las verdaderas reglas de valoración de las artes y de la industria; todo lo demás es arbitrario y pende de la opi-

nión. La primera y más respetable de todas las artes es la agricultura; en segundo lugar colocaría yo a la herrería; la carpintería en tercero, etc".

- (164) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 173.
- (165) H. GROCIO, Del derecho de la guerra y de la paz, Libro II, cap. II / 4,5 y 9 .
- (166) S. PUFENDORF, Le droit de la nature et des gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique, (Traducción de J. BARBEYRAC), Libro IV, cap. IV / 1, n. 2.
- (167) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 173.
- (168) J. LOCKE, Second Traité sur la Gouvernement civil, V, -- Pág. 27.
- (169) J. LOCKE, Two Treatises of Government, II, págs. 25 a 51. Sobre la propiedad como derecho natural en LOCKE -- véase: J. VALLET DE GOITISOLO, "Los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke", Revista Verbo, n° 119 - 120, nov.-dic. - 1973.
- (170) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.
G. GUSDORF, L'avénement des sciences au siècle des lumières, París - 1973. pág. 562, dice: "La propiedad así legitimada posee un carácter limitativo; la riqueza no es siempre, está muy lejos de serlo, el producto de un producto. Toda apropiación posee un germen de alienación con relación al Derecho Natural; no hay propiedad en el estado de naturaleza".

Página 188

- (171) D. HUME, Traité de la nature humaine, Libro III, cap. II / 2 y 3, señala que: "La posesión continuada se transforma fácilmente en propiedad".

Página 189

- (172) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 173.
- (173) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174.
- (174) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 131.
- (175) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174.

Página 190

- (176) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 169.
- (177) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174, También en Nouvelle Héloïse, Seconde Partie, XVII, O.C. II, pág. 250, señala al miedo recíproco como provocador de la necesidad: "El hombre ya no se atreve a manifestarse tal como es".Igualmente en Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 515 dice: "El hombre del mundo se cubre todo entero bajo una máscara no estando casi jamás en sí mismo, es siempre extraño y está a disgusto cuando se le fuerza a entrar en él. Lo que es nada significa, lo que parece es todo para él".

Página 190

- (178) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 147, señala que: "Un senador romano de los últimos siglos decía que el aliento de sus predecesores había olido a ajo, pero que por dentro olían a conciencia limpia, mientras los hombres de su tiempo estaban por fuera bien perfumados y por dentro hedían a toda clase de vicios. Esto, según pienso, daba a entender que poseían mucho saber y suficiencia y gran falta de honradez".
- (179) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 174. En la Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, pág. 966 y 967, dice: "Tan pronto como estuve en situación de observar a los hombres, contemplé sus acciones, y escuché sus palabras; luego, viendo que sus acciones no se correspondían en lo más mínimo a sus discursos, busqué la causa - de esa disimilitud, y encontré que para ellos ser y parecer eran dos cosas tan diferentes como actuar y hallar, y que esta segunda diferencia era la causa de la primera, y a la vez tenía una causa que me quedaba por encontrar. La encontraba en nuestro orden social que, de todo punto contraria a la naturaleza que nada destruye, la tiraniza sin cesar, y le hace sin cesar reclamar sus derechos. Continué esta contradicción en sus consecuencias, y vi que ella solamente explicaba todos los vicios de los hombres y todos los males de la sociedad. De donde yo concluyo - que no era necesario suponer al hombre malo por su naturaleza, cuando se podía señalar el origen y el progreso de su cualidad".
- (180) R. POLIN, La politique de la solitude, París - 1971, págs. 275 y 276, dice que: "Sin darle todavía su nombre, ROUSSEAU, inventó el concepto de alienación".

Página 190

(181) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 174 y 175.

(182) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 175.

Página 191

(183) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 176.

(184) Sobre la cuestión de la relación ROUSSEAU - HOBBS, véase: G. DAVY, Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau, Oxford - 1953.

(185) Recordemos como T. HOBBS en el Leviathan para corroborar la maldad natural de hombre dice: "El hombre es un lobo para el hombre". Así, J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 175 y 176, llegado este momento, tratando de resaltar la situación caótica a la que ha llegado el hombre por "efecto de la propiedad", dice: "Los ricos, apenas conocieron el placer de dominar, inmediatamente empezaron a despreciar a los demás, y valiéndose de sus esclavos antiguos para someter a todos de nuevo, no trataron de otra cosa que de subyugar y sujetar a sus vecinos, semejantes a esos lobos hambrientos que, gustando una vez la carne humana, repugnan las demás y sólo gozan con devorar a los hombres".

(186) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 153, afirma que: "Hobbes ha comprendido perfectamente el vacío -- que dejan todas las modernas definiciones de derecho natural: pero las consecuencias que deduce de la suya demuestran que la toma en un sentido que no es menos falso.

Razonando sobre los principios que estable, debía decir, este autor, que siendo el estado de naturaleza aquel con el que nuestra conservación es el cuidado menos dañoso a los demás, era, por consiguiente, el más apropiado a la paz y el más conveniente al género humano. Más dice precisamente lo contrario, por haber incluido fuera de lugar, en el deber de conservación del hombre salvaje, la necesidad de satisfacer multitud de pasiones que son -- obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes".

- (187) De la misma manera que ROUSSEAU, aunque con alguna matización, HELVETIUS, De l'homme, Section V, cap. III, IV, pág. 10, dice: Los hombres no han "nacido en estado de guerra porque es la sociedad la que crea el clima de enfrentamiento".
- (188) T. HOBBS, De cive, Parte I, cap. XIV.

ASPECTOS ANTROPOLOGICOS DEL SECOND DISCOURS

DE JEAN JACQUES ROUSSEAU

TERCERA PARTE

TERCERA PARTE

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA : DEL FISICO

DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO	234
 CAPITULO I .- ROUSSEAU Y BUFFON: DIFEREN- CIAS E IDENTIFICACION	236
 CAPITULO II .- EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE	243
- EL HOMBRE ROUSSEAUNIANO CO- MO FRUTO DE LA NEGACION	247
- LA DEFINICION DE "HOMBRE - NATURAL" A RESULTAS DE LA COMPARACION CON EL ANIMAL ..	248
- LA "TENDENCIA SOCIAL"	250
- LAS ENFERMEDADES NATURALES Y ARTIFICIALES	252
- AVANCE DE LA PARTE METAFISI- CA DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO A LA LUZ DE BUFFON: LIBER- TAD, PERFECTIBILIDAD, SENTI- MIENTO DEL AMOR	255
 NOTAS	262

SECCION SEGUNDA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA: DE LO MORAL

DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO	286
 CAPITULO I .- ROUSSEAU Y CONDILLAC: DIFEREN- CIAS E IDENTIFICACION	288
- "VERDAD" Y "FACIL" COMO SI- NONIMOS DE ETICIDAD Y METO- DOLOGIA	293
- METAFISICA: TERMINO PEYORA- TIVO	296
 CAPITULO II .- "LAS IDEAS ANIMALES": EL INS- TINTO	297
 CAPITULO III .- LAS IDEAS HUMANAS: LA LIBER- TAD Y LA PERFECTIBILIDAD	301
 CAPITULO IV .- EL ENTENDIMIENTO	305
 NOTAS	310

SECCION PRIMERA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA :
DEL FISICO DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO

El Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité
parmi les hommes es, ante todo, un discurso antropológico.
Dos son las piedras angulares sobre las que se apoya la an-
tropología rousseauniana: Buffon y Condillac. A través
del análisis comparativo: Rousseau - Buffon, trataremos -
de conocer la parte física del hombre rousseauniano en sus
justos términos.

CAPITULO I
=====

ROUSSEAU Y BUFFON : DIFERENCIAS E IDENTIFICACION

Para alcanzar una más adecuada comprensión del concepto de hombre en Rousseau parece conveniente (y así se ha insistido por muchos estudiosos) acudir al naturalista Buffon (1). En primer lugar, por su identidad de método (que no es otro que el cartesianismo modificado por Locke (2)), ya que aún cuando puedan apreciarse (y de ello da cuenta Starobinski) ciertos matices diferenciales que van a condicionar la obra de ambos (3), entre los que destaca la diferente configuración de la antropología por el distinto papel que atribuyen al estudio de la naturaleza (mientras que en el sistema del ginebrino se concibe un

"estado de naturaleza", en el que "los hombres viven aislados" (4), en el de Buffon (5), al igual que ocurre en las obras de Helvetius (6) y Diderot (7), no se remonta más allá del estado de grupo).

Por otra parte, si tenemos en cuenta los objetivos que inspiran la obra de Rousseau y la de Buffon, nada podremos encontrar más dispar. Rousseau es el espíritu revolucionario (8) que se manifiesta por la negatividad: la noción de naturaleza es un arma crítica contra los valores admitidos de la sociedad (9). El vocablo naturaleza es el máximo exponente de equilibrio. No existe diferencia entre el bien y el mal debido a que, en este estado, la conciencia es muy limitada. No se produce una tensión entre el hecho y el Derecho porque no hay, de momento, conflicto entre ellos. Es en el interior de este estado donde todavía el hombre no se ha opuesto "ni al mundo -- ni a sí mismo" (10), y, en consecuencia, en el Discours sur -- l'inégalité, Rousseau lo utilizará como base para afirmar que era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre -- (11), y enfrentándose a todos los filósofos, que tratando de examinar los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de elevarse hasta el estado de naturaleza criticándolos -- (12), afirma que "el hombre hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva" y que todos los progresos posteriores, producto del "curso fortuito de muchas circunstancias extrañas que podían no nacer jamás", han tenido unas consecuencias

nefastas que han significado la "decrepitud de la especie" -- (13). Jean Jacques, en el Second Discours, concede un valor fundamental a las revoluciones fácticas, que al alterar la -- forma de vida conducen a la civilización mediante un deterioro de la especie, produciendo un ser malo, haciéndolo sociable y, en un término más remoto, llevando "por fin al hombre y al mundo al término adonde nosotros vamos" (14).

Rousseau es consciente de la dificultad que encierra la lejanía en el tiempo del estado de naturaleza y se pregunta -- "cuántos millones de siglos se han debido de necesitar para -- desenvolver sucesivamente en el espíritu humano la operación de que era capaz" (15), pero este mismo obstáculo le obliga a realizar una descripción amplia y minuciosa del estado de naturaleza para destruir "antiguos errores y prejuicios inventados" (16). Jean Jacques había señalado como característica fundamental del estado de naturaleza el "aislamiento" y la -- "ociosidad", que eran incongruentes con el obstáculo o la dificultad. Es precisamente la presentación de alguna dificultad la que pone fin a esa vida solitaria, sinónima de edénica. La distorsión que supone la salida del estado de naturaleza podemos resumirla en la siguiente frase del Second Discours: "Pronto se presentaron dificultades, y entonces fué preciso aprender a vencerlas" (17).

Los obstáculos eran cada vez más numerosos y estaban en relación directa con la "extensión del género humano", ya que

se "multiplicaban juntamente con los hombres" (18), dando lugar a una serie de invenciones que nada hubieran significado para "el progreso" y "la educación" si, como hasta entonces, hubiera perecido "el arte con el inventor" (19), pero no sucedió así, porque la "aplicación reiterada de los diversos seres a sí mismos y de unos hacia los otros" da lugar, aunque incipientemente, a "algún tipo de reflexión" que pudiera definirse como una "prudencia maquinal" (20). El nacimiento embrionario de una reflexión trae consigo un aumento de "su superioridad", que conlleva, a su vez, el "primer movimiento de orgullo", intentando ser "el primero por su especie" y, consecuentemente, "el primero como individuo" : se inicia la desigualdad. Esta superioridad, ejercida sobre los animales, con el resultado de considerarse "dueño de los unos y azote de los otros", lleva implícita la siguiente y necesaria comparación de los hombres consigo mismos, "y al ver que todos procedían como él había hecho en iguales circunstancias, dedujo que aquella manera de pensar y de sentir estaba enteramente conforme a la suya", y tras el depósito de esta "verdad en su espíritu", siguió las reglas de conducta que resultaban lucrativas en la relación con sus semejantes (21).

"Semejante" es la palabra mágica que transforma la colectividad casual en colectividad reflexiva. Es la frontera de lo casual y lo voluntario que proporciona la facultad de escoger la asociación o la lucha con sus semejantes para la consecución del "bienestar", pero jamás con ánimo de liberalidad. En el ca-

so de elección asociativa, la unión daba lugar a una temporalidad que en ningún caso iba más allá del salto del obstáculo que suponía "la necesidad". Si optaba por la lucha, siempre - con el objetivo puesto en "su beneficio", elegía la fuerza, - la habilidad o la astucia según conveniencia (22). Esta es la etapa en la que la reflexión comienza a guiar las conductas. El hombre natural, siempre dinamizado por el "interés sensible" a modo de motor propulsivo que actúa sin tener en cuenta para nada el dato de la temporalidad (23), "adquiere insensiblemente alguna sumaria idea de compromisos mutuos" (24), generando el primer embrión de la conducta reflexiva.

Rousseau es consciente de la tremenda dificultad que en cerraría una minuciosa descripción de la evolución humana que, además, de poco serviría para su objetivo, y justifica su rápido salto de "una multitud de siglos" en el tiempo recurriendo al acoso constante del "tiempo que se desliza", a la infinidad de sucesos, acontecimientos y acaecimientos "que tengo que decir" y que, por la dificultad que encierra y el temor que le produce el no poder precisar con exactitud toda esa inmensa - gama accidental, recurre a la denominación genérica de "cosas", y una tercera justificación la cifra en la innecesariedad de entrar en pormenorizaciones por el lento desperezamiento de - los primeros tiempos, que hizo "el progreso casi insensible".

Fruto de la casualidad y del lento progreso en el esclarecimiento del espíritu, tiene lugar el hallazgo de "fuertes

hachas de piedras duras y afiladas", que le facilitan la construcción de "barracas de ramaje". El producto de este trabajo da lugar a la "primera revolución": introduciendo "cierta especie de propiedad" y resultando "el establecimiento y distinción de las familias" (25).

Buffon, por su parte, no establece la dialéctica naturaleza-cultura. Aunque reconoce una evolución transformadora de las especies animales por el paso del tiempo, de una manera - consciente (26) exceptúa al hombre, justificándolo en las facultades de adaptación, que le hace salirse de la generalidad. Afirma que existe una falta de uniformidad en la marcha de la naturaleza, "que admite variaciones notables" y sufre "nuevas combinaciones" y "mutaciones de materia y de forma" (27).

Estos cambios afectan de una manera directa en la evolución de la humanidad (no a la mutación biológica del hombre, ya que, en este aspecto, Buffon lo considera inalterable) y suponen el largo camino recorrido hacia el progreso: "Y si bien no puede hablarse de una evolución individual, hay, en cambio, una transformación colectiva" (28). Buffon conoce una alteración de la naturaleza en los animales por influjo de la cultura, pero lejos de ver negatividad en este acaecimiento, comprueba allí la glorificación del hombre, en cuanto que supone la - ratificación de los poderes superiores de la razón. Se puede - comprobar que Buffon solamente habla de "revoluciones" o de -- "cambios" para las épocas de la naturaleza" (29), donde, "la -

potencia del hombre ha secundado la de la naturaleza" (30).

En principio, las radicales diferencias entre Rousseau y Buffon, tanto en la elección del punto de partida como en el señalamiento de objetivos, debieran parecer obstáculos insalvables que separasen de una manera definitiva a ambos, pero en el terreno del análisis la realidad es otra muy diferente.

Cuando se trata de buscar un aval que garantice su fundamentación (31), Rousseau no vacila en confesar su vinculación a la autoridad científica de Buffon (32) diciendo que -- "desde mi primer paso me apoyo con confianza en una de esas autoridades respetables para los filósofos" (33). Pero esta declaración de respecto no tendría una mayor transcendencia que la que pudiese profesar por Hobbes, Locke, Pufendorf ..., de no ser porque existe una analogía fundamental que les vincula de una manera especial, y que no es otra que el método utilizado por ambos.

CAPITULO II
=====

EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

Cuando Jean Jacques Rousseau inicia el Second Discours - lanzando una frase lapidaria, a la vez que aparentemente se responsabiliza personalmente eligiendo la fórmula "me parece", que es sinónima de personal opinión, al decir que "el más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos (...) es el del hombre" (34), lejos de encerrar una carga de gratuidad, está solicitando, a voz en grito, la mano directora de Buffon para que - levante acta notarial del rigor científico (35) que presidirá - toda esta obra.

Es preciso hacer notar que al comienzo del prefacio Rousseau ha hecho dos afirmaciones simétricas, de signo disting

to, y que ambas pertenecen al ámbito de lo subjetivo: "el más útil y el menos adelantado". Pero en Rousseau el concepto de utilidad no encierra un contenido vago e indeterminado (36), sino que tiene un significado preciso y concreto. Jean Jacques necesita formar al hombre "tal cual la naturaleza lo formó" para calibrar en qué medida la sociedad negadora del orden natural ha desfigurado la imagen primitiva.

La segunda afirmación tampoco puede calificarse de arbitraria, ya que al escribirla tiene perfectamente en cuenta el estado de "todos los conocimientos humanos", y especialmente el libro del abate de Condillac titulado Essai sur l'origine des connaissances humaines, al que Rousseau criticará (37) en la primera parte del Second Discours.

Rousseau, consciente de la dificultad que encierra el propósito de "separar lo originario de lo artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que ha podido no existir, que probablemente no existirá jamás", se desnuda ante sus lectores, en un gesto de humildad, mostrando sus armas, de desigual eficacia, que son de alta precisión cuando se identifican con la mecánica de la razón mediante "algunos razonamientos" e inseguras y aventuradas cuando toman la forma hipotética de "algunas conjeturas", y confiesa que el propósito secundario "de aclararlo y reducirlo a su verdadero estado" para ser objetivo principal al resultarle imposible asentar con base firme la "esperanza de resol-

ver el problema" (38), que en principio debería ser la pieza codiciada.

Una lectura rápida de la obra de Rousseau podría dejarnos el sabor agri dulce que se desprende del cóctel que forman su bello estilo (39) con la intuición de una intencionalidad crítica, pero el análisis reposado demuestra paso a paso y - con una claridad agrisolada la carga explosiva que contienen todas y cada una de las palabras del Second Discours (40).

Desde el mismo título del libro, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, (41) se observa que la lectura inmediata de este rótulo demuestra la no equivalencia actual entre los hombres (42), que tuvo su momento inicial hundido en el pasado, pero no coincidente con el origen de la humanidad, sino posterior (43). Pero esta primera lectura, lejos de ser definitiva, lo que hace es servirnos de piloto indicador de la existencia de otra segunda, que viene cristalizada en la igualdad original de la especie humana. Rousseau necesita un punto de partida sólido e indiscutible - para iniciar su andadura discursiva; por ello, en el momento en que afirma que los hombres son "iguales entre sí por naturaleza" no está haciendo más que cargar su pluma en la fuente autorizada de Buffon, que negando la existencia, dentro del género humano, de "especies esencialmente diferentes entre ellas", continua diciendo que, por el contrario, "no ha habi-

do originariamente más que una sola especie de hombres". Es - aquí donde Rousseau sitúa sus fundamentos e inicia la búsque da del responsable de algo tan evidente como es la desigualdad entre los hombres. A la pregunta de "¿dónde hay que buscar - el primer origen de la diferencia que distingue a los hombres?", Rousseau dice que es en "los progresos" y en "los conocimien tos acumulados", que suponen "los cambios sucesivos de la cons titución humana". Pero resulta evidente que si bien el progre- so distancia del origen, no produce desigualdad sino que, por el contrario, la uniformidad sigue siendo tan absoluta como - en el inicio de la especie, con la única diferencia del aleja miento ex origine. Por ello, Rousseau tiene cuidado de intro- ducir el dato de la multivariiedad, tanto temporal (no "a la - vez") como modal (no "del mismo modo"), en la perturbación y afectación de las "diversas causas físicas", que, por otra par te, considera difícil desigualarlas "con precisión" (44), aun que no confiesa la verdadera razón, que no es otra que la -- exhaustiva y minuciosa enumeración, difícilmente superable, - que de ellas, en el capítulo "Variétés dans l'espèce humaine", hace Buffon (45), que serán las desencadenadoras del proceso diferenciador.

El hombre rousseauniano como fruto de la negación.

Al inicio de la primera parte del Second Discours, para evitar posibles equívocos, Rousseau especifica, ~~de~~ una manera sencilla: "Lo supondré en su confirmación última"; clara: "como lo veo hoy", y rotunda : "andando sobre los dos pies" (46), sirviéndose de sus manos como nosotros de las nuestras, llevando sus miradas sobre toda la naturaleza y midiendo con sus --ojos la vasta extensión del cielo", la configuración anatómica de su hombre natural, es decir, lo que considera "el primer embrión de la especie" (47).

Para ello, Jean Jacques alude de una manera rápida a los saberes antropológicos (48), naturalistas (49), teológicos (50), opta por la fórmula negativa y se sitúa en una concepción precisa "en la que la Histoire naturelle de Buffon coloca el principio" (51).

La tarea que para Rousseau supone despejar "a este ser (el hombre natural) así formado de todos los dones sobrenaturales que ha podido recibir y todas las facultades artificiales" (52) tiene como precedente y fundamento la denuncia hecha por Buffon en el sentido de un absoluto desconocimiento - y confusión existente entre lo que nos viene dado "por naturaleza" y lo adquirido por la educación, el arte y el ejemplo, porque "un salvaje absolutamente salvaje (sería) un espectácuu

lo curioso para el filósofo que podría, observándole, evaluar justamente la fuerza de los apetitos de la naturaleza; de esta forma vería las almas al descubierto, distinguiría allí to dos los movimientos naturales" (53).

La definición de "hombre natural" a resultas de la comparación con el animal.

Resulta significativo que tanto Rousseau como Buffon se muestren incapaces de dar una definición específica de "hombre natural" y que tanto el ginebrino como el naturalista recurran a la apreciación comparativa con el resto de los animales para resaltar sus cualidades. Rousseau, al referirse al hombre "tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza -dice-, veo un animal menos fuerte que algunos, menos ágil que otros; pero sin duda el mejor organizado de todos" (54). Aún realmente la definición rousseauiana no es más explícita porque pretende ajustarse al marco de dimensiones inconcretas que delimita la definición de Buffon de que "el hombre salvaje es ... de todos los animales el más difícil para describir" (55), El empeño de ambos no es otro que "comenzar por definir exhaustivamente una forma elemental de existencia, a fin - de mejor percibir, por contraste, lo que depende de una facul tad superior o de un desarrollo ulterior" (56).

Para Buffon la vida es solamente "una propiedad física de la materia" (57) y su posesión no diferencia al hombre del animal, ya que la cadena de fenómenos regidos por leyes físico-químicas que constituyen el "sentido íntimo material" es común a ambos, solamente la actividad del alma razonable es la que caracteriza la humanidad. Por ello dice que "cuando no sotros hayamos fijado la extensión de la esfera de su actividad, todo lo que en ella no sea comprendido dependerá necesariamente del sentido espiritual; el alma hará todo lo que ese sentido material no puede hacer. Si establecemos los límites ciertos entre esas dos potencias, reconoceremos claramente lo que pertenece a cada uno; de este modo distinguiremos bien lo que los animales tienen de común con nosotros y lo que nosotros tenemos de superiores a ellos" (58).

Desde el comienzo, Rousseau distancia al hombre de "los animales de toda especie", atribuyéndole un posicionamiento peculiar y una manera de proceder exclusiva y ventajosa: "Los -- hombres, dispersados entre ellos, observan, imitan su industria y se levantan así hasta el instinto de los brutos, con ventaja de que cada especie no tiene más que el suyo propio, mientras que el hombre, que acaso no tiene ninguno que le pertenezca se apropia de todo..." (59). Jean Jacques, al señalar a la observación como presupuesto fundamental y facultad inicialmente diferenciadora, está basándose en el Discours sur la nature des animaux de Buffon, en el que cataloga a la vis-

ta como "sentido más relativo al conocimiento que el apetito" (60), pero aún va más lejos que el naturalista, ya que atribuye al hombre la capacidad sintetizadora y a la vez catalizadora de la diversidad de procederes instintivos, dudando simultáneamente de la posibilidad de existencia de un instinto específicamente humano (61).

La "tendencia social"

Algunos autores han querido ver en la expresión "el hombre salvaje, como vive dispersado entre los animales" (62) la muestra del individualismo antisocial de Rousseau, pero esta apreciación queda totalmente invalidada por Jean Jacques en la Lettre à Monsieur Philipolis, donde afirma que "la sociedad es natural a la especie humana como la decrepitud lo es al individuo ... Toda la diferencia está en que el estado de senectud fluye paulatinamente de la sola naturaleza del hombre y que el de la sociedad se desprende lentamente de la naturaleza del género humano", pero para ello deben concurrir "ciertas circunstancias exteriores" desencadenantes del proceso y sometida a la eventualidad, que actúa como acelerador o freno (otras veces) del proceso y, por tanto, el paso del estado natural al social tiene lugar "no inmediatamente" (63), ya que la sociedad no es exigencia de la naturaleza, porque "el hombre natural

es una entidad que plenamente descansa en sí, es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo, mientras que el hombre civil es la unidad fraccionaria determinada por el denominador, y cuyo valor reside en la relación con el entero, que es el cuerpo social" (64). Evidentemente, Rousseau no niega una vocación social al hombre, pero se atreve a negar su naturaleza social (65). Ciertamente, Jean Jacques cambia el punto de arranque del discurso (66) y lo sitúa algo más alejado que Buffon, quien dice que "un imperio, - un monarca, una familia, un padre ..., ~~he~~ ahí los dos extremos de la sociedad: estos extremos son también los límites de la - naturaleza ..." (67), Pero asume plenamente el contendio que - el naturalista concede a la tendencia, entendido como "efecto constante de una causa necesaria" (68). Para Buffon existe una relación causa - efecto entre la sociedad y la multiplicación de los individuos porque "la multiplicación de los hombres -- tiende todavía más a la sociedad que a la naturaleza, y los - hombres no son tan numerosos en comparación con los animales salvajes más que porque se han reunido en sociedad, porque -- ellos se han agrupado, defendido, socorrido mutuamente ...; pero de la misma manera que el número ~~de~~ hombres no puede aumentar considerablemente más que por su reunión en sociedad, es el número ~~de~~ hombres ya aumentado el que produce casi necesariamente la sociedad" (69).

Las enfermedades naturales y artificiales.

Todavía en la época en que Rousseau escribía el Second Discours, la idea de enfermedad emanada del mismo individuo, (70) resultaba parcialmente inconcebible porque, si bien comprendía dentro de "las enfermedades naturales" tanto a "la infancia" como a "la vejez", no ocurría lo mismo con aquellas que englobaba bajo el rótulo de "padecimientos de todas clases" que atribuía "principalmente al hombre que vive en sociedad", ya que "la mayor parte de nuestros males son obra nuestra" y hubieran podido ser evitados "de haber conservado la manera de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza" (71), y lo corrobora diciendo que "fácilmente se haría la historia de las enfermedades humanas sólo con seguir la de las sociedades civilizadas" (72). Está claro que Rousseau, al considerar a la enfermedad algo extrapersonal, tiene presente el amplio repaso sociológico que -- Buffon hace en el capítulo "De la vieillesse et de la mort", para llegar a la conclusión de que "la diferencia de climas, de razas, de alimentos, de comodidades, no supone nada para la duración de la vida...", y que solamente pueden ser alteradas "por los excesos de la alimentación o por las grandes dietas" (73).

Los conocimientos médicos que posee Rousseau, de igual forma que los que profesa Buffon, pertenecen a la medicina --

hipocrática (74). "Hipócrates jamás había concebido la enfermedad como emanación del individuo, sino exclusivamente de la physis" (75). Por ello, cuando Jean Jacques Rousseau dice que "la vigilancia, el exceso de todo género, los inmoderados transportes de las pasiones, las fatigas y desalientos del espíritu, las tristezas y penas sin número que se experimentan en todos los estados y de que las almas se ven atormentadas constantemente", todavía no se había descubierto la fórmula en que resume Letamendi su "principio individualista" (76); no tiene otro objeto que glorificar el estado de naturaleza, en el que "la especie humana no está, pues, en este particular, en peor condición que las otras especies", y exonerarla de toda culpabilidad a la vez que responsabiliza a la sociedad.

Para ello Rousseau habrá sido previamente conducido por Buffon, que al comparar la salud del hombre con la del animal había establecido ventajas en favor de este último. El naturalista cree ver dos causas que contribuyen a esa inflación de salud frente al animal: "La primera es la agitación de nuestra alma; ella está ocasionada por el desarreglo de nuestro sentido interior material: las pasiones y las desgracias que ellas entrañan influyen en la salud y desarreglan los principios que nos animan; si se observase a los hombres se vería que todos - ellos llevan una vida tímida o contenciosa y que la mayor parte mueren de tristeza. La segunda es la imperfección de aquellos de nuestros sentidos que son relativos al apetito" (77).

Una observación tajante, para evitar confusionismos in necesarios que den lugar a interpretaciones alejadas del deseo de cantar las excelencias animales dentro del ideal de -- una dicha puramente física, la hace Rousseau cuando dice: -- "guardaos de confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos a nuestra vista". Para ello, Rousseau (78) habrá sido nuevamente guiado por Buffon (79), quien, por razón de la selección de los más aptos que por diversas causas se producen, reconoce una superioridad física en el salvaje.

Pero es preciso hacer notar que Jean Jacques, a pesar - de que en esta parte del Second Discours, solamente describe la parte física del hombre, no quiere desvincularse del camino científico que le señala Buffon, quien previamente al reconocimiento de un mejor estado físico en el salvaje había establecido, desde un plano general, la comparación entre los -- pueblos salvajes y los ciudadanos, concluyendo con ventaja de estos últimos. Es por ésto que Rousseau no solamente no niega tal posibilidad, sino que al referirse a la unión interpersonal que cristaliza en sociedad precisa que se trata de un tipo específico de sociedad, que es la sociedad histórica que - él critica y que está formada por el hombre "sociable y esclavo" (80).

Si Rousseau dice que "al hombre salvaje debe gustarle - dormir" (81) es porque Buffon había dicho ya que "el estado - de sueño ... es una manera de ser esencial y que sirve de base

a la economía animal" (82). Es en este momento cuando Rousseau cree haber señalado los rasgos fundamentales que configuran lo que él llama "el hombre físico". A partir de ahora seguirá apoyándose en Buffon, aunque no exclusivamente (83) para "mirarlo por el lado metafísico y moral".

Avance de la parte metafísica del hombre rousseauniano a la luz de Buffon: libertad, perfectibilidad, sentimiento del amor.

Hasta aquí las diferencias hombre-animal están apenas - marcadas. El hombre del Second Discours, entre los animales, tiene una constitución semejante a la de éstos. Las diferencias van a comenzar a ser radicales al estudiar al hombre desde la perspectiva que brinda al ginebrino la metafísica cartesiana, con alguna variación en cuanto al señalamiento de la - línea fronteriza entre la materialidad y la espiritualidad -- (84). Rousseau dice que el animal es "una máquina ingeniosa" - (85) a la que reconoce una relativa capacidad para tener "ideas" (86), Lo que puede demostrarse hasta cierto punto, por "las leyes de la mecánica". Lo mismo sucede en "la máquina humana" donde Rousseau ve solamente la diferencia cuantitativa que va "del más al menos" en cuanto al número de ideas que pueda combinar.

La diferencia entre hombre y animal, en el Second Discours, - tiene su fundamento en la naturaleza misma, Frente al "instinto" que rige la conservación animal, el hombre actua en "calidad de agente libre" (87). Aquí Jean Jacques será guiado por Locke, quien dice que "esta libertad, por la cual no se está sujeto a un poder absoluto y arbitrario, es tan necesaria y está unida tan estrechamente con la conservación del hombre - que no puede ser separada más que por eso que destruyó al mismo tiempo su conservación y su vida" (88).

Mientras el instinto imposibilita al animal a "separarse del precepto a que está sometido" para su conservación, la libertad, entendida por Rousseau como exigencia de la interioridad, como don hecho al hombre por la ley natural, prolongación natural en el hombre del instinto de conservación, y en cuya conciencia se descubre la espiritualidad del alma, hace posible que "el hombre se aparte de la regla frecuentemente - en virtud de su criterio", dando de esta forma al acto la dimensión jurídica que le confiere el albedrio. Si bien es verdad que aquí Rousseau ha sido conducido por Locke, no es menos cierto que quien ha llamado, en primera instancia, la -- atención al ginebrino ha sido Buffon, al decir, refiriéndose al comportamiento, vacío de todo tipo de reflexión, de los -- animales que "la mayor parte se deja consumir de inanición y perecer de hambre antes que tomar los alimentos que le repugnen" (89).

Rousseau es consciente de las "dificultades que rodean todas estas cuestiones" y de que la atribución de facultades

potenciales no puede zanzar la cuestión de la discusión sobre la "diferencia entre el hombre y el animal"; es por ello que Rousseau acuña (90) un neologismo lingüístico para expresar - esa facultad dinámica, que de alguna manera había visto expuesta en Buffon, que servirá de llave para abrir la puerta que - separa la ataraxia natural del progreso y "sobre la cual no puede existir discrepancia" : la perfectibilidad.

Buffon observa que "si los animales estuviesen dotados de la potencia de reflexionar, igualmente en el más pequeño - grado, ellos ~~serían~~ serían capaces de alguna especie de progreso, adquirirían más industria, los castores de hoy lucharían con -- más arte y firmeza que los primeros, la abeja perfeccionaría todos los días la celda que ocupa. ¿Por qué cada especie hace siempre la misma cosa y de la misma manera?. ¿Por qué cada individuo no lo hace ni mejor ni peor que otro individuo?. Todos trabajan sobre el mismo modelo; el orden de sus acciones está trazado en la especie entera; no pertenecen al individuo".

Para Rousseau, "mientras que un animal es al cabo de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie al cabo de mil años es lo que era el primer año de esos mil años", "la - facultad de perfeccionarse" "reside en nosotros tanto en la - especie como en el individuo".

En ambos existe una observación común, que se concreta en el inmovilismo que caracteriza el reino animal, ya que un orangután jamás llega a ser el orangután del orangután, frende

te a esa "cualidad muy específica" que supone la mutación pro
gresiva en el humano, dando lugar al "hombre del hombre". Pe-
ro Rousseau y Buffon se distancian en el momento de señalar -
el lugar donde se situa la facultad de la perfección. Para --
Rousseau reside "en nosotros" y necesita la energia de "las -
circunstancias" para su evolución a través de "periodos de de
sarrollo" (91), mientras que para el naturalista el progreso,
partiendo de la pasividad de los animales, que "no inventan,
no perfeccionan nada, consecuentemente no reflexionan sobre -
nada, no hacen jamás más que las mismas cosas de la misma ma-
nera" (92), Está provocado por adquisiciones ajenas a la nature
za del ser que concurren de forma simultánea y lineal. --
Además, con el fin probablemente de evitar ser colocado entre
los materialistas, como, por ejemplo, La Mettrie, para quien -
entre el hombre y el animal no había más que una diferencia -
de grado en la complejidad de la organización (93), y evitar
problemas con las autoridades religiosas (94), afirma que en-
tre los animales y el hombre se interrumpe la continuidad gra
dual e insensible que unía a todas las especies, mientras que
para Jean Jacques la frontera metafísica que separa al animal
del hombre estará situada entre la materialidad encarnada por
"la máquina ingeniosa" (95) que es el animal y la espirituali
dad depositada en la conciencia de la libertad del hombre.

Rousseau concibe en el hombre salvaje "un primer estado
que le será común con los animales", cuyas funciones serán --
"percibir y sentir" . Para ello tiene en cuenta lo que Buffon

había dicho: "Su consciencia (de los animales) de existencia es simple: ella depende únicamente de las sensaciones que les afectan actualmente y consiste en el sentimiento interior que esas sensaciones produce" (96). Pero Rousseau va más lejos, - ya que dentro de esa consciencia "simple", que no es otra que "la consciencia de su existencia actual", advierte en el hombre salvaje unas mínimas "operaciones del alma", que consisten en "querer o no querer, desear y temer" (97). De esta forma, Jean Jacques niega a Buffon cuando éste dice que "la consciencia de su existencia, el sentimiento interior que constituye el yo, está compuesta en nosotros de la sensación de nuestra existencia actual y el recuerdo de nuestra existencia pasada" (98), puesto que esta imaginación que Buffon atribuye al hombre para distanciarlo de la bestia no tiene relevancia en el hombre de la naturaleza de Rousseau, ya que ella "nada le pinta" y "su alma, que nada conmueve, se entrega al sentimiento único de su existencia actual" (99). Rousseau concibe que el hombre natural supone el nivel mínimo de las pasiones y el entendimiento y que, al estar privado de toda clase de luces", las pasiones se reducen a las que surgen "por el simple impulso de la naturaleza". He aquí el punto de partida del hombre de la naturaleza, cuando despertadas las pasiones todavía existe un instantáneo adormecimiento del espíritu que hace que no exista una simultaneidad en la relación pasión-entendimiento, sino una primacía de las funciones animales que darán a las - espirituales, siempre dentro de una "proporción con las nece-

sidades", que actuaran de base y fundamento.

Por tanto, Rousseau sitúa su hombre salvaje allí donde Buffon había situado al animal; pero es ese punto, que para el animal de Buffon es un estado eterno, para el salvaje de Rousseau solamente cumple la función de punto de partida en virtud del juego recíproco de las pasiones y el entendimiento humano sintiendo el agijón de la necesidad. Rousseau hace suyas las apreciaciones que Buffon realiza sobre el amor; - por ello, al considerar a "la hembra" como único bien que conoce juntamente con "la alimentación y el reposo", está - haciendo suya la afirmación del naturalista en el sentido - de que en el amor "solamente el físico de esta pasión es bueno", ya que en el hombre de la naturaleza, "privado de toda clase de luces", "sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas" (100). Buffon continúa diciendo que "(los animales) no buscan placeres donde no puede haberlos : guiados por el solo sentimiento, ellos no se equivocan jamás en sus elecciones; sus deseos están siempre proporcionados a la potencia de gozar, ellos sienten mientras gozan y no gozan más que cuando sienten ..." (101), y Rousseau suscribe todo ello aplicándolo al hombre de la naturaleza, que "limitado a lo físico del amor", desconoce "lo moral", que "es un sentimiento ficticio, nacido del uso de la sociedad" (102). De igual manera, Rousseau ha seguido, al pie de la letra, las indicaciones de Buffon, cuando éste dice que "el hombre, por el contrario, queriendo inventar placeres, no ha hecho más que he-

char a perder la naturaleza; queriendo forzarse sobre el sentimiento, no hace más que abusar de su ser y cavar en su corazón un vacío que nadie a continuación es capaz de llenar" -- (103), pero reduciendo el concepto de hombre buffoniano al hombre exclusivamente social, ya que "el amor, como las demás pasiones, sólo en el sociedad han adquirido ese impetuoso ardor que tan frecuentemente le hace funesto a los hombres" (104).

N O T A S

Página 236

- (1) Un ejemplo del estudio de la relación BUFFON - ROUSSEAU, - lo constituye el trabajo de O. FELLOWS, "Buffon and Rousseau, aspects of a relationship", Publications of the modern language association of America, LXXV, 1960, págs. 184 y 196.
- (2) J. MOREAU, Jean Jacques Rousseau, París - 1973, págs. 55 y 56. En el apartado titulado "De la sensción a la existencia de las cosas", dice que "esta reflexión crítica para encontrar el punto de partida nos lleva hasta el cogito ...; pero el cogito reviste aquí una expresión diferente que en DESCARTES ... En DESCARTES, el cogito se averigua en su - experiencia con el dubito; es de la experiencia de duda - de donde yo saco la certeza de mi existencia; ¿de dónde se saca en ROUSSEAU esta certeza?. Parece que se obtiene de la presencia de las sensaciones:habría en él una premisa sensualista: el hecho primitivo, la experiencia de donde yo - saco la certeza de mi existencia, es: sentio".Sobre las consecuencias de ese cambio G. GUSDORF, L'avènement des sciences au siècle des lumières, París - 1973, pág. 87, -- atribuye a la moda europea de la literatura romántica, fruto de la superación del cogito racionalista, el éxito de la Popular psychologie: "El éxito alemán de la psicología - de la vulgarización, difundida por las revistas, debe ser puesta en relación con la moda europea de la literatura - romántica, una de las grandes luchas culturales del siglo XVIII (...). El cogito racionalista tropieza con el mentis de ROUSSEAU que, desplazando el punto de la aplicación de la existencia personal, profesa la norma romántica del "je sens, donc je suis".

Página 236

- (3) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 384. Concrétamente en el ensayo titulado "Rousseau y Buffon" (presentado anteriormente en el Coloquio de París celebrado en el mes de Octubre de 1962, dice: Para BUFFON la espiritualidad del alma reside en su entendimiento; para ROUSSEAU en la libertad. De cualquier forma, cuando ROUSSEAU afirma que la "perfectibilidad" es el patrimonio del hombre, encuentra lectores a los que la lectura de BUFFON ha advertido suficientemente para que este neologismo no les sorprenda".

Página 237

- (4) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 140. Por su parte, R.D. MASTERS, The Political Philosophy of Rousseau, Princeton - 1968, pág. 125, ha querido ver un lazo de unión entre el aislamiento del hombre natural y su condición de omnívoro.
- (5) BUFFON, O.C., Vol. X, ed. Pourrat Frères, 1833 - 1834, pág. 180, dice: "El hombre no es fuerte, no es grande, no manda en el universo más que porque ha sabido mandarse a sí mismo, amarrarse, someterse e imponerse leyes; el hombre en una palabra no es hombre más que porque ha sabido reunirse con el hombre".
- (6) C.A. HELVETIUS, De L'Esprit, Discours III, cap. IV, O.C. I, Londres - 1776, pág. 361, señala que: "Yo los veo dispersados en los bosques como los demás animales". Es preciso aclarar - que, este estado de dispersión, no supone aislamiento como en ROUSSEAU sino que el hombre desnudo en los bosques es ya un ser social.

Página 237

- (7) J.S. SPINK, "L'échelle des etres et des valeurs dans l'oeuvre de Diderot, C.A.I.E.F., 1961, dice que: "DIDEROT y -- SHAFTESBURG hacen de las virtudes sociales funciones naturales del hombre". La posición de DIDEROT es la siguiente: "... Nosotros somos cada uno, en la sociedad, lo que es - una parte, relativamente a un todo organizado".
- (8) Sobre esta cuestión véase, W.H. BLANCHARD, Rousseau and the Spirit of Revolt, Ann Arbor - 1967.
- (9) Tampoco la relación naturaleza-cultura tiene el mismo sentido en VOLTAIRE como señala G. GUSDORF, L'avenement des sciences au siècle des lumières, París - 1973, pág. 401: "El dualismo volteriano de la naturaleza y la cultura no tiene el mismo sentido que el de ROUSSEAU, ahora que la unidad de la naturaleza desarrolla los principios que parecen corresponder a la naturaleza racional del hombre. - Estos principios, obliterados por la "coutume", parecen - destinados a elevarla a la larga, para la dicha de la humanidad".
- (10) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 39.
- (11) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 162. A este respecto, en la pág. 153 de esta misma obra, ROUSSEAU critica duramente a HOBBS diciendo que: "Razonando sobre los principios que establece (HOBBS), debía decir este - autor que siendo el estado de naturaleza aquel con el cual nuestra conservación es el cuidado menos dañoso a los demás, era por consiguiente, el más apropiado a la paz y el más - conveniente al género humano".

Página 237

- (12) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 132.

Página 238

- (13) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 162.

- (14) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 162.

- (15) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 146.

- (16) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 160.

- (17) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165. En este momento es cuando se produce el primer paso, poniéndose fin al aislamiento en que se encuentra el hombre natural para ir desembocando en un estado de rivalidad por razón de la competencia con los demás animales que "buscaban alimentarse ellos también, la fiereza de aquellos que para alimentarse querían la misma vida ...".

Página 239

- (18) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165, dice: "La diferencia de terrenos, de climas y de estaciones pudo obligarles a tenerla también en cuenta en su manera de vivir. (...) En las costas del mar y en las riberas fueron inventados los sedales y anzuelos, llegando de este modo a ser pescadores e ictiófagos". Además, la modificación en la forma de alimentarse supone ruptura con su condición natural de hervívoro. Por otro lado "la feliz casualidad que dió a conocer el fuego" dió lugar a

que, por razón de sus múltiples aplicaciones, "aprendieran a conservar este elemento, a reproducirlo después, a asar en él las carnes que antes devoraban crudas". De esta forma el hombre pasa a ser carnívoro.

(19) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 160.

(20) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 165.

(21) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.

Página 240

(22) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166.

(23) Quizás no pueda hablarse de una total y absoluta ausencia de temporalidad porque, Jean Jacques ROUSSEAU, al conocimiento de la existencia de "sus semejantes", añade - un dato nuevo que supone el recuerdo del pasado en la medida en que "no estuvieron olvidados de sus observaciones".

(24) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 166, dice:
"(...) Pues la previsión no era nada para ellos, y lejos de ocuparse de un porvenir remoto, ni aún pensaban en el mañana".

Página 241

(25) J.J.ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 167.

(26) Entre los autores que reconocen la posición de BUFFON como una táctica, podemos señalar a J. DEPRUN , Historia - de la filosofía, Madrid - 1978, vol. VI, pág. 299 , quien

dice: "Parece que BUFFON no insite en esa dualidad sino por prudencia y con fin táctico".

- (27) BUFFON, Epoques de la nature, Introducción, (Cf. J.M. -- GOULEMOT y M. LAUNAY, El siglo de las luces, Madrid - 1969, pág. 94).
- (28) J.M. GOULEMOT y M. LAUNAY, El siglo de las luces, Madrid - 1969, pág. 95.
- (29) BUFFON, Epoques de la nature, Introducción, (Cf. J. M. GOULEMOT y M. LAUNAY, El siglo de las luces, Madrid - 1969, pág. 94). Donde BUFFON reconoce cambios en el curso de la naturaleza y dice que "a estos cambios varios llamaremos épocas".

Página 242

- (30) BUFFON, Epoques de la nature, Introducción, (Cf. J.M. GOULEMOT y M. LAUNAY, El siglo de las luces, Madrid - 1969, págs. 94 y 95).
- (31) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 331, afirma con razón que en el Second Discours, "ROUSSEAU iba a poder enunciar, apoyándose en pruebas, una doctrina que los adversarios del Prémier Discours tachaban de pedagógica y sofística. La nueva obra pondrá de manifiesto -- que la crítica de la corrupción social es el resultado riguroso de una encuesta llevada a cabo según las reglas -- estrictas de la discusión filosófica (o científica, puesto que la época, en estas materias, distingue aún mal una de otra)". Esta afirmación me parece casi totalmente cierta y me identifico casi plenamente con ella. Utilizo el -

vocablo "casi" porque, siguiendo en la lectura de Jean - STAROBINSKI, vemos que coloca a ROUSSEAU como rival competidor de BUFFON cuando dice que es capaz de "rivalizar, en su propio terreno con BUFFON ..." Y, ésto no me parece del todo afortunado. No niego que ROUSSEAU rivalizara con BUFFON e incluso, que tratase de ir más allá de las conclusiones del naturalista, pero el verbo "rivalizar" no define totalmente la actitud de ROUSSEAU frente a -- BUFFON. En mi opinión ROUSSEAU toma a BUFFON como piedra angular de su edificio científico.

- (32) J.M. RIPALDA, La nación dividida, México - 1978, pág. 117, dice: "BUFFON, el gran inventor de la "Histoira natural - del hombre", sería todo lo conservador y fantasioso que - se quiera, pero también un gran innovador".
- (33) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 195. También ver J. MOREL, Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. V, 1909, pág. 181.

Página 243

- (34) J. MOREAU, Jean Jacques Rousseau, París - 1973, pág. 14, afirma que el antecedente de esta expresión se encuentra en la frase de MALEBRANCHE: "El más bello, el más agradable y el más necesario de todos nuestros conocimientos, es sin duda el conocimiento de nosotros mismos. De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre. A menudo esta ciencia no es la más cultivada, ni la más acabada que nosotros tengamos: la generalidad de los hombres la olvida totalmente".

Página 243

- (35) Resulta muy interesante para calibrar la cientificidad - del Second Discours, tener conocimiento del trabajo de - J. MOREL, "Recherches sur les sources du discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. V, 1909, págs. 179 y ss.

Página 244

- (36) ROUSSEAU trata de conocer la naturaleza como fin en sí -- misma. Su intento tiene fines críticos, es decir, para ver en que medida la sociedad a deprovado al individuo. Esto, no quiere decir que ROUSSEAU sea un utilitarista al estilo de HELVETIUS quien, por ejemplo, reivindicaba la liberdad por el beneficio que reportaba a la sociedad. Por el contrario, el ginebrino reconoce a la persona como fin - afirmando de esta forma el principio de libertad.
- (37) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 146. Al hablar del origen de las lenguas, ROUSSEAU dice: "Podría -- contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que el abate de CONDILLAC ha hecho sobre la materia, las cuales confirman plenamente mi opinión y que acaso me han sugerido la primera idea. Pero la manera que tiene este - filósofo de resolver las dificultades que se presenta a - sí mismo, sobre el origen de los signos instituidos, demuestra que ha supuesto lo que yo pongo a discusión a saber: cierta especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje". Evidentemente, CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte II, sección I, cap. I, pág. 139, necesita el presupuesto de la asociación, previo al origen del lenguaja

je. No se plantea, tan siquiera la simultaneidad de la asociación y del lenguaje cuando dice que: "Cuando vivieron juntos (los niños de su suposición), tuvieron ocasión de ejercitar más esas primeras operaciones (del alma) -- puesto que su comercio recíproco les hizo unir a los gritos de cada pasión las percepciones de las que estos -- eran los signos naturales".

Página 245

- (38) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 123.
- (39) J.M. GOULEMOT y M. LAUNAY, El siglo de las luces, Madrid - 1969, pág. 243, señalan que: "Uno de los medios más cómodos que los bienpensantes habían encontrado para esquivar los problemas que les planteaban los escritos de Jean Jacques consistía en realzar el arte "diabólico" con que escribía, el calor de su imaginación, la dulzura o la fuerza de su prosa y lo que ellos llamaban las paradojas excesivas y los sofismas de su pensamiento". El mismo J.J. ROUSSEAU, Lettres écrites de la Montagne, Avertissement, O.C. III, pág. 686, escribe dirigiéndose a sus lectores: "Tengan la amabilidad de dejar aparte mi bello estilo ..."
- (40) Para el estudio de las obras de Jean Jacques ROUSSEAU, - considero importante abordarlas en su idioma original. - Las traducciones no siempre responden a la intencionalidad del autor. Como ejemplo citaré el error de traducción (en mi opinión) que se observa en la edición castellana del Second Discours, publicada por la Editorial Aguilar. En la pág. 38 traduce "metaphysique et moral" por "metafísico o moral". En ROUSSEAU, ambos vocablos, no tienen un mismo contenido.

Página 245

- (41) Anteriormente, MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, -- cap. XLII, pág. 210, haciéndose eco de la afirmación de PLUTARCO de que no encuentra tanta distancia de bestia a bestia como de hombre a hombre, había epigrafiado este ensayo: "De la desigualdad que hay entre nosotros"
- (42) J. STAROBINSKI, "L'accusateur", Journal "Le Monde", París - 7-Avril-1978 (sección "supplément au Monde des livres"), dice: "El Discours de l'inégalité expone, con aspectos dispersos, una teoría muy coherente de la desigualdad proporcionada, considerada como "conforme al orden". Contrariamente a los utopistas, ROUSSEAU no desea la nivelación de las condiciones y de los bienes. Le basta -- que, la desigualdad social (o "moral") tenga en cuenta las desigualdades naturales y que así las dos desigualdades mantengan entre ellas una proporción de regular. De su "feliz combinación", él espera "la conservación del orden público" y la "felicidad de los particulares". Metódicamente, ROUSSEAU, hace un inventario de las "diferencias" que los hombres civilizados pueden encontrar entre ellos: "la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal". Considerado ésto, la indicación más segura de un Estado bien o mal constituido se encontrará en "el acuerdo o el conflicto de las diversas fuerzas". El mérito debe ser recompensado: el igualitarismo de ROUSSEAU desemboca en la "meritocracia".
- (43) Sobre esta cuestión véase: G.R. CARLI, Della disuguaglianza fisica, morale civile fra gli uomini ossia ragionamento sopra l'opera di Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, letto alla Real Accademia di Padova nel giovedì 15 Marzo 1792. Padova - 1792.

G.C. (di) SALVEMINI, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, por servir de réponse au discours - que M. Rousseau, citoyen de Geneve a publié sur le meme - sujet. Amsterdam - 1756.

Página 246

- (44) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 123.
- (45) BUFFON, Histoire naturelle generale et particulière, in-12: Histoire naturelle de l'homme; Variétés dans l'espece humaine, Vol.VI, París - 1752, págs. 333 y 334, Es preciso hacer notar un dato que ROUSSEAU ha pasado por alto y que en BUFFON adquiere la categoria de fundamental. Se trata de la previa multiplicación y extensión de esa "sola especie de hombres... sobre toda la superficie de la tierra". Describiendo las causas de la diferenciación previo requisito de dispersión, BUFFON dice: "(Una sola especie de -- hombres) ... que ... ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por la diferencia de alimentación, por la manera de vivir, por las enfermedades epidémicas, y también por la mezcla variada hasta el infinito de los individuos más o menos semejantes; que primeramente estas alteraciones no eran tan marcadas y no producían más que variedades individuales; las cuales han llegado a ser inmediatamente variedades de la especie, porque ellas han abocado a ser más generales, más sensibles y más constantes por la acción continuada de esas mismas causas; que ellas se han perpetuado y que ellas se perpetúan de generación en generación, como las deformidades o las enfermedades de los padres y madres pasan a los hijos."

Página 247

- (46) F. TINLAND, L'homme sauvage, París - 1968, pág. 178, pone en cuestión que, el hecho de que el hombre sea bípedo, tenga carácter natural.
- (47) Ver, M. RANG, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen - 1959. Esta obra está dedicada al estudio de la concepción antropológica de ROUSSEAU. En ella, el autor resalta cómo la filosofía tradicional define al hombre como criatura - a imagen de Dios. La filosofía de las Luces, en la segunda época, reconstruye al hombre tanto a partir de sensaciones elementales, como a partir de un origen animal. En expresión de MARTIN RANG, se trata de "una antropología que comienza por lo bajo".
- (48) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134. Ciertamente la palabra antropología no tenía, en la época en que Jean Jacques ROUSSEAU escribe el Second Discours, un significado igual al que ahora le atribuimos. M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, pág. 12, dice que: "a mediados del siglo XVIII la palabra antropología pertenece todavía al vocabulario de la anatomía y significa "estudio del cuerpo humano" y para ello se apoya en el artículo de DIDEROT titulado "Anatomie" cuando dice que "la anatomía humana que es propiamente y absolutamente llamada anatomía tiene por objeto, o si se quiere mejor, por sujeto el cuerpo humano. Esto es el arte que muchos llaman antropología". ROUSSEAU se niega a examinar "si ... sus prolongadas uñas fueron garras ...". Un poco más adelante, cuando dice que, "la anatomía comparada ha progresado aún muy poco" no solamente tiene en cuenta sus conocimientos médicos, (que PAUL CARTON, Le faux naturalisme de Jean Jacques Rousseau, Saint-

Amand - 1951, págs. 13 a 48, en el apartado titulado "Les parties justes de l'oeuvre de J.J. Rousseau", entresaca - de toda la obra del ginebrino), sino que también se advierte la influencia de las obras de TEICHMEYER, Anthropologie, Gênes - 1739, y de DRAKE, Anthropologie, Londres - 1707. Por otra parte, un gran antropólogo como es C. LEVI-STRAUS, coloca a ROUSSEAU como punto de arranque de la antropología. Para cerciorarnos de ello es preciso ver, de este mismo autor, las obras : "J.J. Rousseau, père de l'ethnologie", Courier de l'Unesco, mars, 1963; y también, "J.J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme" Jean Jacques Rousseau, La Bacconière - 1963. Otro autor, R. TISSERAND, Les concurrents de J.J. Rousseau a l'Académie de Dijon pur le prix de 1754, París - 1936, señala que ROUSSEAU es el único que ha utilizado con profusión los datos que le proporcionaron la etnografía y la antropología de su tiempo.

- (49) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134, dice: "Las observaciones de los naturalistas son todavía muy du dosas para que se pueda establecer sobre tales fundamentos la base de un sólido razonamiento". Para constatar - que la apreciación de Jean Jacques tiene una base firme basta observar lo que de los naturalistas dice M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, págs. 45 y 46, 47 y 48, 52 y 53, 56 y 59, 63, 97, - 105 y, sobre todo, en el apartado V, cap. II, titulado: "Le rôle des naturalistes" en el que presenta una interesante panorámica de los conocimiento naturalistas de la época.
- (50) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134, dice: " ... sin recurrir a los conocimientos sobrenaturales que tenemos sobre este punto". Está claro que, Jean Jacques - ROUSSEAU, con estas palabras, está rechazando la Biblia -

(máximo documento religioso) y, más concretamente, el libro de Génesis. Por ello R. GRIMSLEY, la filosofía de -- Rousseau, Madrid - 1977, pág. 102, observa que "ROUSSEAU admite que la idea de "creación" plantea grandes problemas y se pregunta si los traductores de la Biblia han dado el verdadero sentido al texto hebreo original" y, para una mayor constatación de la observación, cita textualmente las palabras de ROUSSEAU: "La idea de creación me confunde y está fuera de mi alcance".

(51) M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, pág. 21. También, J. MOREL, "Recherches sur les sources du discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. V, 1909, pág. 180.

(52) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134.

Página 248

(53) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, págs. 200 y 201.

(54) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135.

(55) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, págs. 200 y 201.

(56) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París-1971, pág. 383.

Página 249

- (57) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. I, -
pág. 434.
- (58) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II,
págs. 327 y 328.
- (59) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135.

Página 250

- (60) BUFFON, Histoire naturelle, in-12: Discours sur la nature des animaux, vol. VII, París - 1753, págs. 50 y 51, -
dice: "La vista que es un sentido más relativo al conocimiento que el apetito, está abierta en el hombre en el momento de su nacimiento, y permanece cerrada muchos días en la mayor parte de los animales".
- (61) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 135, afirma que: "Mientras que el hombre, que acaso no tenga ninguno (instinto) que le pertenezca, ...". La duda de ROUSSEAU descalifica la afirmación de G. FASSO, Historia de la Filosofía del Derecho, vol. II, Madrid - 1979, pág. 241: "(El hombre) bueno por instinto".
- (62) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 136.
- (63) J.J. ROUSSEAU, Lettre de J.J. Rousseau à M. Philipolis, O.C. III, págs. 230 a 237, en respuesta a Charles BONNET, que bajo el pseudónimo de "Philipolis" había publicado, - en Octubre de 1755, una Lettre au sujet du Discours de -- M. J.J. Rousseau de Genève, sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

Página 251

- (64) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 249.
- (65) Véase: J. CHARVET, The social problem in the philosophy of Rousseau, Cambridge - 1974; G. SOLARI, "Natura è società in Rousseau", Rivista di filosofia - 1950; D. MORNET, Le sentiment de la nature en France de J.J. Rousseau à - Bernardin de Saint-Pierre, París - 1907; D. PECILLI, "Società e natura nel "Discorso sull'inegnaglianza" de J.J. Rousseau", Rivista internazionale di filosofia del diritto - 1963; M. GUEROULT, "Nature humaine et état de Nature chez Rousseau, Kant et Fichte", Revue philosophique, sept-dic - 1941, (afirma la sociabilidad natural). Algún autor lo ha visto como precursor de la sociología. Así: C. STANCATI, "Iluminismo e sociología. Durqueim interprete di Montesquieu e Rousseau", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Aprile - Giugno - 1978, págs. 372 y 373, dice: "Y ROUSSEAU, como quiere DURKHEIM, es ahora "sociólogo" cuando pone y muestra en acto la prioridad de la "sociedad civil" en sentido hegeliano, respecto a la forma política, al Estado". También, ver: C. GANOCHAUD, "Opinion publique et changement social chez Jean Jacques Rousseau", Revue française de science politique, Vol. 28, N° 5, octob. - 1978, págs. 899 a 924. Así mismo, véase, E. MARTIN LOPEZ, "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual, Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", Revista de Estudios Politicos, n° 8, Marzo - Abril - 1979; E. DURKHEIM, Montesquieu et Rousseau precursors de la sociologie, París - 1966. Si bien el tema de la sociabilidad en ROUSSEAU es problemático y controvertido, mi personal opinión se identifica con la manifestada por P. DAGUERRESSAR, "Jean Jacques Rousseau ou la fonction d'un refus", Archives des lettres modernes, n° 177, 1977, (IV), pág. 11: "El instinto de sociabilidad , dice ROUSSEAU.

al contrario de todos los filósofos, no es constitutivo de nuestro ser: es, por contra, aparecido, contingente, ineluctable al mismo tiempo que no necesario, en un cierto momento del tiempo, una necesidad de, un interés en - agruparse".

- (66) Sobre esta cuestión, me ha llamado la atención la afirmación que G. FASSO, Historia de la Filosofía del Derecho, Madrid - 1979, pág. 243, (Traducción española de G. F. LORCA NAVARRETE), hace al expresar que "ROUSSEAU se refiere a una condición de los individuos historicamente anterior a la constitución de los grupos sociales, aunque un poco menos de los que hicieran GROCIO, PUFENDORF, LOCKE y otros iusnaturalistas que, o por influencia de ARISTOTELES, o por respeto a las Sagradas Escrituras, o por consideraciones de orden histórico, habían reconocido que era imprescindible un "estado de naturaleza" anterior al estado de sociedad." Es evidente que tanto GROCIO, como LOCKE como PUFENDORF, al establecer el estado de naturaleza, no remontan más allá del estado social y, por supuesto, - ninguno de ellos llegó tan lejos como el ginebrino.
- (67) BUFFON, O.C., vol. XI, ed. Pourrat Frères, 1833 - 1934, pág. 91
- (68) BUFFON, O.C., vol. XI, ed. Pourrat Frères, 1833 - 1934, pág. 93.
- (69) BUFFON, O.C., vol. IX, ed. Pourrat Frères, 1833 - 1834, pág. 247.

Página 252

- (70) Todavía habría de transcurrir algún tiempo para llegar a la concepción de la enfermedad como "conflicto personal" que tuvo lugar con FREUD y que abre las puertas de la medicina psicológica.
- (71) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XXXVII, vol. II, pág. 374, escribe al respecto: "No hay nación que no haya vivido sin médicos sus primeros y mejores siglos. -- Aún gran parte del mundo no se sirve de la medicina. En -- infinitas naciones no la conocen y sus moradores viven -- más y más sanos que nosotros. En nuestra misma tierra el pueblo se pasa muy lindamente sin médicos. Seiscientos -- años tardaron los romanos en aceptar la medicina; pero -- después de ensayarla, la expulsaron de su ciudad merced a CATON el Censor...". De la misma manera MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 140, dice: "¿Cuántas enfermedades no ha creado la sola fuerza de la imaginación?. Vemos ordinariamente personas que se hacen sangrar, purgar y medicar por enfermedades que solo -- existen en su fantasía. Cuando no tenemos verdaderas dolencias, viene la ciencia a procurárnoslas ... Compárese la vida de un hombre sujeto a tales imaginaciones con la de un labrador que sigue sus apetitos naturales".
- (72) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 137 y 138.
- (73) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol.IV : Histoire naturelle de l'homme; De la vieillesse et de la mort, París - 1752, págs. 357 y 358.

Página 253

- (74) P. CARTON, Les faux naturalisme de Jean Jacques Rousseau, Saint-Amand - 1951, pág. 50, dice: "Su procedimiento científico (el de J.J. ROUSSEAU) es el imaginar los principios en él, sin tener en cuenta los hechos, sin apoyarse en ninguna tradición, y proceder sobre todo por afirmaciones tajantes; no es de extrañar que su naturalismo sea - una especie de mito filosófico ni que en sus obras no cite una sola vez el nombre de HIPOCRATES ni que se haga eco de una tradición médica grecolatina. Para él no ha habido jamás más que una clase de medicina, la medicina farmacéutica de los clásicos". La afirmación de PAUL CARTON me parece inexacta ya que J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 138, dice: "... Al menos esta es la opinión de PLATON, que entiende, según determinados remedios empleados o probados por PODALIRO y MACAON en el sitio de Troya, que diversas enfermedades que estos remedios debían curar no eran aún conocidas entre los -- hombres. Y CELSO refiere que la dieta, tan necesaria hoy empezó a ser aplicada por HIPOCRATES".
- (75) R. SARRO, Estudios Preliminares. La estructura de la personalidad, Barcelona - 1971, pág. XXXVIII.
- (76) R. SARRO, Estudios Preliminares. La estructura de la personalidad, Barcelona - 1971, pág. XXXVIII, dice: "La fórmula en que resumen LETAMENDI su "principio individualista" en su Patología General, es $V = f(I C)$. Vida, igual a función indeterminada de la energía individual y de la energía cósmica". Más adelante, sigue diciendo que "la - diferencia esencial entre HIPOCRATES y LETAMENDI, radica en que la unidad de la Phisis es la del organismo (consensus unus, conspiratio una) pero no la del individuo o persona".

Página 253

- (77) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol. VII: Discours - sur la nature des animaux, París - 1753, págs. 66 y 68. Es por ello que J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 140, afirma que : "Los órganos que no se perfeccionan sino por la molicie y la sensualidad deben permanecer en cierto estado de tosquedad (en el hombre salvaje) que excluye en él toda especie de delicadeza, y , hallándose sus sentidos divididos sobre este punto, tendrá el tacto y el gusto de un rudeza extrema; mientras que la vista, el oído y el olfato gozarán de una sutileza de suma sensibilidad".

Página 254

- (78) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 139.
- (79) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol. VII: Histoire naturelle de l'homme: Variétés dans l'espece humaine, París - 1752, pág. 211.
- (80) ROUSSEAU a través del Second Discours habla no sólo del "hombre salvaje", sólo y ocioso, sino también del hombre de las sociedades salvajes, ya muy alejadas del estado original pero que tienen mucho que ver, en lo físico y - en lo moral, con el hombre de la naturaleza. No se refiere aquí, a este tipo de sociedades, sino que se trata de la sociedad "que tenemos a la vista".
- (81) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 140.

Página 255

- (82) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol. VII: Discours -- sur la nature des animaux, París - 1753, pág. 10.
- (83) En lo que respecta al "hombre moral", J. MOREL, "Recherches sur les sources du discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. v, 1909, págs. 143 y ss., ha visto la influencia notabilísima de CONDILLAC y MONTAIGNE entre otros.
- (84) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142, atribuye al animal una facultad que DESCARTES le niega: la de tener ideas.
- (85) Ver, M. GUEROULT, Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, New York - 1970, el apartado destinado al estudio de animales-máquinas y cibernética.
- (86) Aquí se trata de "ideas" en el sentido condillano. CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los concimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección III, cap. XVI, establece una diferencia entre la idea y la sensación. La sensación es "la impresión que se produce en nosotros con la presencia de los objetos". Llama percepción, a esta misma impresión "en tanto en cuanto viene de los sentidos". La idea es esta impresión considerada como la imagen de alguna cosa. Así, la reflexión se junta a la percepción para formar la idea. Por consecuencia, los animales pueden tener ideas, porque ellos son capaces de considerar las sensaciones como imágenes.

Página: 256

- (87) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141.
- (88) J. LOCKE, Droit de nature et de gens, Libro VII, cap. VIII, 6, n. 2.
- (89) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol. VII: Discours - sur la nature des animaux, París - 1753, pág. 69. Es por ello por lo que J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141, dice: "Así es como un pichón perecería de hambre al lado de un fuente colmada de las mejores carnes, y un gato sobre montones de frutas o granos, aunque uno y otro pudiesen muy bien, de serles conocido, nutrirse - con el alimento que desprecian. Así es como los hombres disolutos se entregan a excesos que les producen las fiebres y la muerte, porque el expírítu estraga los sentidos y porque la voluntad habla, aun cuando la naturaleza calle".

Página 257

- (90) La idea de perfectibilidad como "protagonista de la teoría del progreso" está contemplada por J. DELVAILLE, -- Essais sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'a la fin du XVIII siècle, París - 1910.

Página 258

- (91) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 143 y 171.

Página 258

- (92) BUFFON, Histoire naturelle, in-12, vol. VII: Discours - sur la nature des animaux, París - 1753, pág. 54.
- (93) J. LA METTRIE, L'homme-Machine, Princeton - 1960, pág. 162, dice: "De los animales al hombre, la transición no es violenta". Además señala que : "Los animales son educables, un mono podría, a la fuerza de cuidados llegar a ser un hombre perfecto, un pequeño hombre de ciudad, con tanta calidad o músculos como nosotros mismos, para pensar o aprovechar de su educación".
- (94) No debemos olvidar que los Pensées sur l'interpretation de la Nature, significaron la Bastilla para su, a la sazón, íntimo amigo DIDEROT.
- (95) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141.

Página 259

- (96) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, págs. 336 a 338.
- (97) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (98) BUFFON, O.C. ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, págs. 336 a 338.
- (99) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 144.

Página 260

- (100) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (101) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, pág. 352.
- (102) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 158.

Página 261

- (103) BUFFON, O.C., ed. Flourens, París - sin fecha, vol. II, pág. 352.
- (104) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 158.

SECCION SEGUNDA

ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA :
DE LO MORAL DEL HOMBRE ROUSSEAUNIANO

El Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité
parmi les hommes, es ante todo, un discurso antropológico.
Dos son las piedras angulares sobre las que se apoya la an-
tropología rousseauiana: Buffon y Condillac. A través del
análisis comparativo: Rousseau - Condillac trataremos de -
conocer la parte moral del hombre rousseauiano en sus jus-
tos términos.

CAPITULO I
=====

ROUSSEAU Y CONDILLAC : DIFERENCIAS E IDENTIFICACION

Si en la sección primera de esta tercera parte, al configurar el aspecto físico del hombre, acudíamos al establecimiento de un paralelismo entre Rousseau y Buffon con el fin de dar un mayor crédito a las afirmaciones de Jean Jacques, - permítaseme realizar la misma operación a la hora de estudiar la parte metafísica, teniendo como autor paralelo a Etienne - de Bonnot abate de Condillac (1).

"Condillac y Buffon son, para él (Rousseau), "grandes - metafísicos"; y habla siempre de esos dos filósofos con gran -

admiración. Condillac, hermano de M. de Mably, en cuya casa, Rousseau había realizado el aprendizaje del oficio de preceptor, había figurado entre los amigos de Rousseau hacia 1747 - cuando trabajaba en su Essai sur l'origine des connaissances humaines. "Soy el primero quizás que ha visto su predisposición, y que ha estimado su valía ...", declara Rousseau, y -- añade con orgullo que "ese gran metafísico obtuvo de su primer libro, y casi por gracia, cien escudos que quizás no los habría conseguido sin mí". En el Emile igualmente, llama a -- Condillac "uno de nuestros más sabios filósofos", y es a él a quien hace alusión en el segundo libro, como ejemplo de "esta aparente y equívoca estupidez que es el anuncio de las almas fuertes" : "He visto, en una edad avanzada, un hombre que me honraba con su amistad pasar en el seno de su familia y entre sus amigos como un espíritu limitado; esta excelente cabeza - se maduraba en silencio. De repente surge como filósofo, y yo no dudo de que la posteridad no le señale una plaza honorable y distinguida entre los mejores razonadores y más profundos - metafísicos de su siglo" (2).

Pero quizás, esas repetidas manifestaciones de admiración no sean razón suficiente para afirmar que Rousseau sigue a Condillac a la hora de configurar la parte metafísica del - hombre. Y, por si fuera poco, la duda aumenta si, al recalar en el punto de partida de ambos, observamos que éste no es el mismo, puesto que al estudiar las "funciones del espíritu", - Condillac supone lo que Rousseau pone a discusión: "cierta es

pecie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje" (3). Todavía la duda adquiere mayores dimensiones si nos hacemos eco de las afirmaciones de Jean Jacques cuando manifiesta que "en las empresas de esa especie, el autor a sus anchas siempre en sistemas que no se ve precisado a reducir a la práctica, da sin trabajo muchos excelentes preceptos de imposible ejecución, y que, por no descender a menudencias y a ejemplos, aún no se puede poner en planta por no haber mostrado su aplicación" (4). Es por ello que Rousseau frente a las estatuas de Buffon (5) y Diderot o el maniquí inanimado de Condillac (6) realiza su desnudamiento del espíritu sobre un organismo vivo físico-psíquico y no a través de un "montón de materia" (7), ya tanto en el Emile, tomando "un alumno imaginario (...) para trabajar en su educación desde el instante de su nacimiento hasta aquel en que, ya hombre formado, no necesite más guía que a sí propio" (8), como en el Second Discours cuando dice: "Le supondré constituido siempre como lo veo hoy día, andando sobre dos pies, sirviéndose de sus manos como nosotros de las nuestras, llevando sus miradas sobre toda la naturaleza y midiendo con sus ojos la vasta extensión del cielo" (9), en definitiva: "Tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza" (10).

Por otra parte, la hipótesis del estado de naturaleza, no tiene porqué olvidar la dimensión temporal. Bien es verdad que el tiempo no puede ser concreto y preciso; pero Rousseau es consciente de que en el discurrir del hombre desde la abso

luta individualidad a la progresiva relación con la naturaleza y con sus semejantes, ~~ha~~ transcurrido un tiempo indefinido pero amplio. Además, tiene presente la dificultad que ofrece el señalamiento exacto del tiempo transcurrido desde el lejano pasado hasta nuestros días, pero sabedor, a su vez, de la importancia que encierra la presentación de dicha dimensión temporal con una apariencia de grandiosa magnitud, trata de no caer en la omisión en la que con anterioridad habían caído Locke y Condillac. Estos autores, "con prisa para vestir el maniquí, lo ponen en marcha para combinar activamente los materiales sensibles" olvidando "proyectar su hipótesis en la profundidad temporal de la historia humana" (11).

Reiteradamente Jean Jacques insiste, con tono enfático, en varios pasajes del Second Discours: "¿Cuántos siglos han transcurrido ...? (12)"; "Crucemos por un momento el inmenso espacio de tiempo que debió de encontrarse ..." (13); "Les suplico también reflexionen en el tiempo ..." (14).

Si en la sección anterior, al referirnos al paralelismo existente entre Buffon y Rousseau, veíamos una identidad metodológica en cuanto que ambos utilizan el método cartesiano modificado por Locke (15), a resultas de lo cual podría decirse que el hombre de Rousseau es el reflejo de las conclusiones de Buffon en lo que respecta a la configuración de la parte física; al situar frente a frente a Condillac y Rousseau habría que decir que si "Condillac es un epílogo del filósofo -

inglés, del que hereda sus problemas radicalizando sus conclusiones" (16) e incluso ampliando el campo de trabajo puesto - que "lo extiende a un nuevo dominio de los hechos psíquicos - fundamentales" (17), Jean Jacques es el recolector de la cosecha (18) y, con ella, elabora la parte espiritual (19).

Permítaseme introducir un pequeño cambio terminológico en la exclamación de Maine de Biran, es decir, colocar la palabra "especie" donde originariamente estaba el vocablo "niño", a la vez que nos introducimos en el tunel del tiempo que conduce desde el estado de naturaleza al social. De esta forma resultará: "¡Cuánto me gusta ver la psicología o el verdadero sistema de la generación de nuestras facultades, puesto, por decirlo así, en acción, no en una estatua, sino en la especie que se eleva, a través de progresos regulares, desde las primeras ideas sensibles hasta las nociones intelectuales!". Así, también podría aplicarse al Second Discours lo mismo que Maine de Biran dice del Emile: "Esta obra podría ser considerada como una especie de psicología práctica en todo lo que concierne al desarrollo de todas nuestras facultades intelectuales y morales" (20). Por tanto, si bien, el punto de partida de Rousseau y Condillac no es el mismo (21), ya que el primero - parte de lo original y el abate, lo hace de lo elemental, -- existe una identidad metodológica en cuanto que ambos van de la simplicidad a la complejidad.

Tanto Rousseau como Condillac se mantienen en la divi-

sión cartesiana de alma, como los atributos de inmaterialidad y espiritualidad, y de cuerpo, con el suyo material(22). "Pero esta oposición fundamental, esta diferencia sustancial, inseparable, entre alma y cuerpo, no presenta ningún límite infranqueable a la función pura del conocimiento analítico. Esta función prescinde de todas las diferencias objetivas porque no se halla vinculada, en la pureza de su forma y en su -- ejercicio formal, a ninguna clase de contenidos determinados previos. Si lo psíquico no puede ser dividido en partes como lo corpóreo, sí puede ser descompuesto en el pensamiento en factores y elementos constitutivos. Sólo hay una exigencia: que logremos, mediante este proceder, superar su aparente multiformidad, mostrando que no es más que el desarrollo continuo de un núcleo y origen comunes, de un protoelemento de lo "psíquico en general" (23).

"Verdad" y "fácil" como sinónimos de ética y metodología.

"Verdad" y "fácil" son las dos palabras en las que podría resumirse tanto el posicionamiento ético como la actitud metodológica de Rousseau y Condillac y, a decir de Henri Gouhier, el de cualquier cartesiano (24). Esta última precisión no es del todo feliz, ya que si Jean Jacques afirma que "te-

niendo por única filosoffa el amor a la verdad, y por único método una regla fácil y llana que me dispensa de la vana su tileza de los argumentos vuelvo al examen de los conocimientos que me interesan, resuelto a admitir como evidentes todos aquellos ..." (25), es preciso observar que, en la frase, Rousseau muestra un gran alivio al liberarse del corsé limitador que conlleva la palabra "sutileza" y, en donde, Ronald Grimsley ha querido ver una conexión directa "con una crítica psicológica y no sólo filosófica de la metafísica tradicional" (26).

Son, por tanto la actitud metódica (27) y el posicionamiento frente a la verdad que en ambos tiene como base común la "sinceridad del corazón", los vínculos que ponen en conexión a Rousseau (28) y Condillac (29) y, es, a su vez, esa actitud honesta la que les distancia de los fines de la filosofía a través de las épocas (30).

Rousseau dice que "tengo alguna vez sana razón, y siempre amé la verdad. No quiero argumentar con vos, ni menos -- probar a convencerlos; básteme manifestaros que pienso con la sencillez de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi rela to, que es todo cuanto os ruego. Si me engaño no es por malicia; basta ésto para que no me sea imputado mi error a delito: y aunque del mismo modo os engañaseis vos, poco perjuicio re sultaría. Si pienso bien, común es a ambos la razón y tenemos el mismo interés en escucharla" (31). Ya, con anterioridad, -

Condillac había expresado en el Essai sur l'origine des connaissances humaines que "el buen sentido y la inteligencia - equivalen a concebir e imaginar, y difieren únicamente en la naturaleza del objeto en que uno se ocupa (...). Para imaginar cosas comunes y que todos los días se presentan a nuestros ojos, únicamente es necesario el buen sentido: pero para imaginar cosas nuevas, sobre todo de alguna extensión, es necesaria la inteligencia" (32).

De un análisis superficial de ambos textos resulta que, para Jean Jacques, el sentimiento básico es la inclinación - fusión con lo cierto, lo verdadero en los abismos anteriores a la razón (33) puesto que, la garantía que ésta le ofrece en cuanto a certeza, es parcial. Esta garantía se cumple cuando, el pensamiento, arrancando del presupuesto básico está impulsado por la "sencillez del corazón" (34) que es sinónimo de - inocencia exenta de la malicia racional corrosiva. Solamente con estas premisas tenemos "interés en escuchar a la razón". Estas afirmaciones rousseauianas tienen como punto de arranque lo que Condillac llama "buen sentido", a partir del cual, la inteligencia racional obra con certeza de honestidad.

Metafísica : término peyorativo.

Tanto Rousseau (35) como Condillac participan de una -- misma concepción peyorativa del término "metafísica" entendida en su forma tradicional, es decir como una mutación de lo cierto por vocablos vacíos de significado.

Para Condillac, esta metafísica "hace de la naturaleza una especie de encantamiento que, como ella, se disipa" (36). Esto es lo que ha dado pie a Jean Jacques para afirmar que - "las verdades generales y abstractas son las fuentes de los - mayores errores humanos; la jerga metafísica jamás ha descubierto una sola verdad y ha llenado la filosofía de absurdos, de los que la gente se avergüenza tan pronto se les despoja - de las grandes palabras" (37). Pero esta denuncia y, a la vez, rechazo, viene acompañada por una pieza de recambio que Condillac llama "segunda metafísica" (38) y que "no buscando ver - las cosas más que como son efectivamente, es tan simple como la verdad" (39).

CAPITULO II
=====

"LAS IDEAS ANIMALES" : EL INSTINTO

En el Second Discours, Jean Jacques dice: "en todo animal no veo otra cosa que una ingeniosa máquina a la cual ha -
dado la naturaleza sentidos para elevarse ella misma y asegurarse hasta cierto punto" (40). Pero esta dotación sensorial no significa, en absoluto, que sea requisito suficiente para la conservación, puesto que, además, "es necesario que aprendan a hacer uso de ellos (los sentidos)". A su vez, ésta "cul_turización sensorial" tiene una razón de ser, ya que paralela_mente "tienen necesidades y es necesario que aprendan a comer,

a andar, a volar. No por eso saben andar los cuadrúpedos que, desde que nacen, se tienen en pie, en sus primeros pasos se comienza a ver que hacen pruebas inseguras" (41). Pero, ¿cuál es el "cierto punto" del que habla Rousseau?. No es otro que el límite perfectamente señalado por la línea fronteriza que marca la conservación, es decir, el triunfo sobre todo lo que tiende a "desordenar y destruir" (42) la naturaleza. Por consiguiente, el grado de desarrollo de los sentidos está en proporción directa con la cantidad de necesidades. Es por ello - que, tanto "grado de desarrollo", como "cantidad", representan magnitudes numéricas proporcionales alcanzadas mediante - un proceso de conocimiento suscitado originariamente por el - "simple impulso de la naturaleza" y, posteriormente, por las ideas obtenidas acerca de las necesidades (43) cuyo techo límite está marcado por la conservación y cuyo guía es el instinto (44) entendido a la manera de Condillac, es decir: "un hábito privado de reflexión" (45).

"Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos y - combina sus ideas hasta un cierto grado: el hombre no se diferencia del bruto en este aspecto más que del más al menos; y hasta ciertos filósofos han ido más lejos, sosteniendo que - hay más diferencia entre determinados hombre y hombre que entre determinados hombre y bruto". Así pues, a este respecto, no existe ninguna diferencia cualitativa, sino que, tal diferencia es exclusivamente cuantitativa. Además, no siempre se cumple la regla de que, tal desfase, sea ventajoso para el -

hombre (puede serlo para el animal). Jean Jacques no se siente con fuerzas para sostener tal afirmación por sí solo y recurre al asidero que le ofrece la fórmula genérica de "ciertos filósofos dicen que ..." (46), para apuntalar la observación.

Hasta aquí "la física explica el mecanismo de los senti dos y la formación de las ideas". Pero, ¿qué es la idea? (47). Condillac había dicho en el Essai sur l'origine des connaissances humaines, que "es el conocimiento que se adquiere como ima gen" (48), es decir, una "conciencia" cualificada por el fenó meno imaginativo. Rousseau, siguiendo la misma línea, afirma que "las imágenes no son más que pinturas absolutas de los ob jetos sensibles". (49). De ahí se deduce que si el hombre comienza "por las funciones puramente animales (50), es decir - "percibir y sentir", habrá que entender a la percepción (51) "como impresión en general" y, a la sensación como esta misma impresión pero filtrada exclusivamente a través de los sen tidos (52).

CAPITULO III
=====

LAS IDEAS HUMANAS : LA LIBERTAD Y LA PERFECTIBILIDAD

De lo dicho en el capítulo anterior se deduce que, la facultad de tener ideas que, en el "primer estado encierra la percepción y la sensación"(53), "le será común (al hombre) con todos los animales" (54), con la diferencia cuantificada que, a favor de uno u otros, concede el número. Pero, en el origen, ni tan siquiera ésta diferenciación real existe. Hombre y animal parten del mismo punto cero (55), puesto que, aquel, se iniciará por las funciones por las que, éste, irremisiblemente empieza; es decir, "comenzará por las funciones puramente

animales y, en este "primer estado", el tener ideas pertenece todavía al dominio de lo potencial. Esta potencialidad lleva - implícita una cualidad diferenciadora que, Rousseau, tiene en cuenta a la hora de decir que, "el mecanismo de los sentidos - (...), se nos explica por las leyes de la mecánica" (56). Evidentemente, Jean Jacques no hace tal afirmación de un modo -- taxativo e inflexible, sino que introduce el adverbio modal: "en cierto modo" (57) imprimiéndole un carácter dubitativo e impreciso, puesto que conoce que, el bruto es capaz de adquirir una conciencia como imagen, plural, pero definida por el fielato infranqueable del instinto, lo que muestra que su potencialidad es relativa.

Mientras el hombre, por su parte, "indemnizado del que quizás le falta, por las facultades capaces de suplir primero y de elevarse después sobre aquel" (58) está desprovisto de - frontera, siendo su potencialidad absoluta, en tanto en cuanto el número de ideas es susceptible de ser representado por el gúarismo "infinito", que franquea los dominios físicos para tomar como aposento el campo de la metafísica.

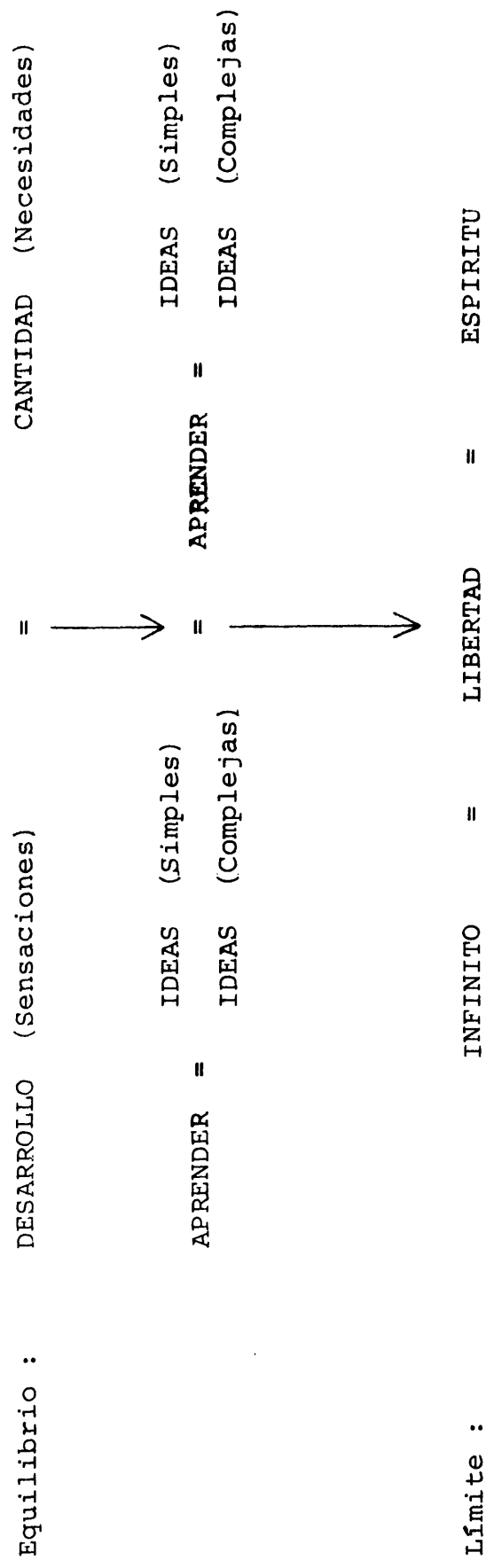
Simultáneamente, desde el origen, e íntimamente relacionada con esa potencialidad ideal absoluta, existe una cualidad distintiva innata en el hombre que es "la calidad de agente libre" y que le faculta para "acceder o resistir" (59) los mandatos de la naturaleza.

En el conocimiento infinito que el hombre adquiere de esta libertad "es donde principalmente se descubre la espiritualidad del alma (60). Es preciso observar que Rousseau dice "principalmente", es decir, con prioridad y no "exclusivamente" y ésto es porque "aún cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones dejaran lugar para discutir sobre esta diferencia entre el hombre y el animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue, y sobre la cual no puede existir discrepancia, ésta es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desenvuelve sucesivamente a las restantes, y reside entre nosotros (61), tanto en la especie como en el individuo"(62).

El hombre se aparta de la regla en función de su criterio porque tiene conciencia (63) de libertad absoluta, es decir, se reconoce libre de escoger o rechazar lo que "la naturaleza ordena a todo animal".

"Percibir y sentir" son facultades de vinculación y obediencia al orden natural establecido. Es por ello que, el animal, desprovisto de toda facultad dispositiva que daría origen a un acto de libre albedrio y dotado exclusivamente de las meramente instintivas, obedece irremisiblemente todo mandato natural. El hombre salvaje también posee la percepción y la --sensación como "primer estado" físico, pero, además, de forma simultánea en el orden moral, "querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones (64) de su alma" (65).

H O M B R E =====



CAPITULO IV
=====

EL ENTENDIMIENTO (66)

La displicente actitud de Rousseau frente a la opinión de los moralistas ("opinen lo que quieran los moralistas") -- tiene una fácil personalización en Michel Eyquem de Montaigne y Jean Jacques Burlamaqui especialmente. El primero mantiene en sus Essais, que "las sacudidas que las pasiones corporales dan a nuestra alma pueden mucho sobre ella, pero las suyas -- propias pueden más, y hasta es de creer que sin su agitación el alma permanecería inactiva, como en el mar de una nave a -- la que falta el socorro de los vientos. Quien, siguiendo a --

peripatéticos, sostuviera ésto, no nos haría mucho agravio, por que es sabido que las más de las grandes acciones del alma proceden de ese impulso de la naturaleza o lo necesitan" (67). -- Jean Jacques Burlamaqui, por su parte, en Principes du droit politique, afirma que "las pasiones son la causa que han hecho al hombre infiel a la ley natural" (68).

Semejante actitud nada tiene que ver con la que mantiene el abate de Condillac. La de éste, va a ser precisamente la base sobre la que sustentará su concepción, en torno al entendimiento. (69), el filósofo de Ginebra, si bien irá aún -- más lejos en sus afirmaciones. Para Etienne de Bonnot, "el en tendimiento es solamente la colección o combinación de las -- operaciones del alma; percibir o tener conciencia, atender, -- reconocer, imaginar, recordar, reflexionar, distinguir sus -- ideas, abstraerlas, compararlas, componerlas, descomponerlas, analizarlas, afirmar, negar, juzgar, razonar, concebir : he -- aquí el entendimiento" (70).

Rousseau niega la existencia de pasiones innatas y, de igual manera, que sean la causa necesaria de la maldad del -- hombre puesto que, para él, partiendo de la originaria idea -- de necesidad, suscitada por un simple impulso natural, existe una interrelación entre las pasiones y el entendimiento: "el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, que recíproca mente le deben también mucho: y la causa principal del perfec cionamiento de nuestra razón se halla en la actividad de aqueue

llas. Tratamos de conocer sólo porque deseamos gozar, y no es posible concebir porqué quien no tuviera deseos ni temores -- habría de tomarse el trabajo de razonar" (71). "Las pasiones, a su vez, se originan en nuestras necesidades(72) y el progreso de ellas en nuestros conocimientos, porque no se puede desear o temer las cosas más que por las ideas que acerca de -- ellas podamos tener o por el simple impulso de la naturaleza" (73).

"El hombre salvaje, privado de toda clase de luces" no experimenta más pasiones que las generadas por el simple impulso de la naturaleza (74), "sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas" (75). Esto mismo había dicho Condillac, al referirse al joven de Chartres sordo y mudo de nacimiento que recobró el habla, al referirse al tipo de vida que llevaba antes de darse esta circunstancia: estaba "ocupado por completo de los objetos sensibles y presentes" (76).

Rousseau conoce y adopta la definición que Condillac da de necesidad como disgusto o inquietud por la privación de un objeto que juzgamos necesario (77). Es por ello que si no existe, en el hombre salvaje, ningún tipo de juicio ya que "su imaginación nada le pinta y su corazón nada le pide" (78) las necesidades se limitarán a las que Montaigne llamará "cosas naturales"(79) y que, Jean Jacques, las especifica diciendo que "los únicos bienes que conoce en el universo son la alimentación, la hembra, el reposo; los únicos males que teme, el do-

lor y el hambre" (80).

Inmediatamente, Rousseau trata de puntualizar porqué dice "el dolor" y no "la muerte", pero realmente la aportación no es original, puesto que, si el ginebrino exige la puesta en funcionamiento del mecanismo de la reflexión porque "el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que el hombre ha realizado al separarse de su condición animal", habrá sido previamente guiado por Condillac para quien el joven sordo y mudo, de quien habla en la primera parte del Essai sur l'origine des connaissances humaines, hasta el momento de su curación "vivía una vida puramente animal" (81) y "no sabía bien distinguir lo que la muerte era" (82).

Para Condillac, la necesidad es la fuente generadora -- "de donde nacen los deseos" (83). Rousseau participa de la misma opinión, pero va más lejos en su apreciación en cuanto que responsabiliza --a los deseos-- de la progresión proporcional del espíritu (84) dinamizada por el aguijón que suponen "las necesidades que los pueblos habían recibido de la naturaleza o aquellas sugeridas por las circunstancias" (85). Otro dato aportado por Condillac, que tampoco ha pasado por alto a Jean Jacques, es el de "la repetición" de las necesidades como condición de progreso, es decir, como desarrollo de "nuestros conocimientos y nuestras facultades" (86), porque: "¿Cuántos siglos han transcurrido quizás antes que el hombre -

haya llegado a ver otro fuego que el del cielo?. ¿Cuántos incidentes habrán sido necesarios para enseñarles los usos más comunes de este elemento?. ¿Cuántas veces lo han dejado apagar antes de haber adquirido el arte de reproducirlo?" (87).

El hombre salvaje -dice Rousseau- "no puede tener ni -prevenciones ni curiosidad". Condillac había ya señalado que "mientras la imaginación, la contemplación y la memoria no se ejercitan, o las dos primeras ejercítanse sin ser dueños de -esta operación, no puede disponer de su atención uno mismo. - En efecto ¿cómo podría disponerse, ya que el alma no tiene to davía ninguna operación bajo su poder?. Por consiguiente, no va de un objeto a otro, sino en tanto es arrastrada por la -- fuerza de la impresión que sobre ella hacen las cosas" (88). Rousseau, siguiendo las directrices del del abate, dirá que "el espectáculo de la naturaleza llega a serle indiferente (al hom bre salvaje), a fuerza de serle familiar. Siempre el mismo or den, siempre las mismas revoluciones, no tiene su espíritu dis puesto para admirarse de maravillas más altas, y no es en él - donde debe buscarse la filosofía necesaria para saber observar una vez lo que ha visto todos los días. Su alma, que nada con mueve se entrega al sentimiento único de su existencia actual, sin ninguna idea del porvenir, por cercano que pueda estar; y sus propósitos limitados como sus aspiraciones, apenas se en tienden hasta el término del día" (89).

N O T A S

Página 288

- (1) Este paralelismo no tendría objeto si considerásemos al abate de CONDILLAC entre los materialistas como lo hace AUGUSTE CORNU, "Formación y desarrollo del clasicismo francés", Suplementos del seminario de problemas científicos y filosóficos, n° 24, México - 1960, pág. 75, al decir : "(...) se fué desarrollando el materialismo, que tuvo entre sus representantes a pensadores eminentes, entre los cuales los más destacados fueron CONDILLAC, LA METTRIE, HELVETIUS, D'HOLBACH". Es porque participo de la afirmación de P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon, Helvetius, dans l'Emile" Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXIV, 1956 - 1958, pág. 114, cuando dice "(...) la ausencia total de actividad en el espíritu no fué sostenida más que por los sensualistas extremistas, como HELVETIUS y LA METTRIE", por lo que situo a ROUSSEAU y CONDILLAC paralelamente. En este sentido G. LE ROY, "Condillac", oeuvres philosophiques, vol. I, pág. XXII, dice: "La psicología de CONDILLAC no es un materialismo, como algunos habían podido pensar acercándole a los puntos de vista de DIDEROT".

Página 289

- (2) P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon, Helvetius, dans l'Emile", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXIV, 1956 - 1958, págs. 115 y 116.

Página 290

- (3) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 146.
- (4) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 264.
- (5) BUFFON, Histoire naturelle: Histoire naturelle del'homme: Des sens en general, vol. III, París - 1749.
- (6) CONDILLAC, Tratado de las sensaciones, Buenos Aires -1967, Prólogo, dice: "Para lograr nuestro propósito, imaginemos - una estatua organizada interiormente como nosotros, y animada de un espíritu privado de toda especie de ideas. Supongamos, además que su exterior marmóreo no le permite - el uso de ninguno de sus sentidos, y reservémonos la libertad de abrirlos, a nuestro gusto, a las diferentes impresiones a las que son susceptibles". Pero no debemos olvidar que también CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección I, cap. I, 3, pág. 13, utiliza un organismo vivo como base: "Consideremos un hombre en el primer instante de su existencia".
- (7) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección I, cap. I, 3, pág. 15.
- (8) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O. . IV, pág. 264.
- (9) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134.
- (10) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 134.

Página 291

- (11) J. STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau, París - 1971, pág. 342.
- (12) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 144.
- (13) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 147.
- (14) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 151.
- (15) D'ALAMBERT, Discurso preliminar de la Enciclopedia, Buenos Aires - 1965, pág. 116, dice: "(LOCKE) redujo la metafísica a lo que ella debe ser en efecto, la física experimental del alma".

Página 292

- (16) L. RODRIGUEZ ARANDA, Prólogo. Lógica y Extracto razonado del tratado de las sensaciones, Buenos Aires - 1975, -- pág. 16.
- (17) E. CASSIRER, La filosofía de la Ilustración, México - 1972, pág. 32, señala que : "Los diversos actos psíquicos no son en su diferenciación algo principal, sino más bien algo - meditado y derivado. Para comprenderlos en su constitución, para conocer su verdadera naturaleza, es necesario recorrer el camino de la derivación; hay que andar el proceso mediante el cual la psique valiéndose de los simples datos de los sentidos, de las impresiones, forma poco a poco la facultad de observarlas, de comprenderlas y combinarlas. Esta es la tarea que se propone el Tratado de las sensaciones de CONDILLAC. El procedimiento analítico

parece celebrar en él un nuevo triunfo que no cede en nada al obtenido en el campo de las ciencias de la naturaleza, en la explicación científica del mundo de los cuerpos. La realidad corpórea y la psíquica son reducidas a un denominador común, se construyen con los mismos elementos, se enlazan según las mismas leyes".

- (18) R.H.S. CROSSMAN, Biografía del Estado Moderno, México - 1970, págs. 134 y 135, dice que: "Esta apelación al sentimiento, como más profunda que la razón, y como el principal resorte de la acción humana, no sólo iba a obtener una respuesta amplia, sino que se basaba sobre una sólida (aunque inconsciente) psicología. Por primera vez se reconocía, y no de un modo teórico, sino efectivo, igualdad a los hombres y, al mismo tiempo, se restablecía en el mundo occidental una especie de salida para los sentimientos religiosos de la comunidad y a la necesidad que experimentaban los hombres de adorar algo superior a -- ellos. El nacionalismo había destruido la mística medieval y había hecho de Dios una abstracción teológica. Rousseau dió a su época un nuevo objeto de culto, -la naturaleza humana- y una nueva iglesia no eclesiástica, el pueblo actuando como comunidad. De aquí en adelante - las emociones podían canalizarse en una religión secular: el humanismo".
- (19) J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, (Primera versión), Libro I, cap. II, O.C. III, págs. 285 y 286, dice: "En efecto, si las nociones de Gran Ser y de la Ley natural estaban innatas en todos los corazones, fué un empeño muy superfluo enseñar expresamente la una y la otra ...". Por otra parte, en la Lettre a Christophe de Beaumont, O.C. IV, pág. 952, afirma que: "Mi creencia es pues que el espíritu del hombre sin progreso, sin instrucción, sin cultura y tal como sale de las manos de la naturaleza, no está en dis-

posición de elevarse por sí mismo a las sublimes nociones de divinidad; sino que estas nociones se presentan en nosotros a medida que nuestro espíritu se cultiva". De ambos textos se deduce que si la idea de Dios no es una -- idea innata, tampoco lo es la de Ley natural. ROUSSEAU -- siguiendo de la mano de CONDILLAC rechazará, lo mismo -- que éste, el inneismo cartesiano. De igual forma rechazará la opinión de la expresión de la razón de LOCKE; por lo que la Ley natural no será pues para ROUSSEAU lo que para LOCKE. Este autor la definía como una sola cosa con la razón misma ("La razón, que es la ley ..."). La negación rousseauiana de un derecho natural razonado no significa que, en el estado de naturaleza, no haya un derecho natural cuyos principios encarnados en el "amor de sí" y la "piedad", representan los dos principios "anteriores a la razón". La ley natural tal y como la concebía LOCKE no es la del hombre viviendo en estado de naturaleza, sino que es la ley del estado de sociedad. Esto es -- así porque es, en este último estado, donde el hombre -- utiliza la razón ya que, en el estado de naturaleza, no le era útil, ni eficaz, ni tampoco necesario.

- (20) MAINE DE BIRAN, Essai sur les fondements de la psychologie, Introducción general, pág. VI.
- (21) G. GUSDORF, L'avènement des sciences au siècle des lumières, señala que las consecuencias tampoco son idénticas: "La posición de ROUSSEAU, proporciona una imagen inversa a la de los defensores de la ligüística filosófica. Los dos adelantos del siglo XVIII abocan a sistemáticas antagónicas, según que la prioridad sea atribuida al análisis intelectual o a la comprensión emocional; los temas de CONDILLAC llevan al totalitarismo racional de los -- ideólogos. Las visiones de ROUSSEAU preparan las doctrinas románticas".

Página 293

- (22) G. LE ROY, La psychologie de Condillac, París - 1937, -
pág. 199, dice: "En una palabra, allí donde DESCARTES
había establecido un corte, CONDILLAC cree ver una pro-
gresión regular; vuelve a una concepción que tiene ana-
logía con la de ARISTOTELES".
- (23) E. CASSIRER, Filosofía de la Ilustración, México - 1972,
págs. 40 y 41.
- (24) H. GOUHIER, "Ce que le Vicaire doit à Descartes", Anna-
les de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXV, 1959 - 1964,
pág. 143.

Página 294

- (25) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pag. 571.
- (26) R. GRIMSLEY, La filosofía de Rousseau, Madrid - 1977, -
pág. 18.
- (27) Ver: H. GOUHIER, "Ce que le Vicaire doit a Descartes", -
Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXV, 1959 -
1964, págs. 155 a 160, especialmente las opiniones de --
M. RAYMOND, M. GOUHIER, M. POULET y M. RANG. Por otra --
parte, P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon,
Helvetius dans l'Emile", Annales de la société J.J. --
Rousseau, Vol. XXXIV, 1956 - 1958, pag. 110, dice: "Hay
en verdad divergencias de detalle entre las tesis de los
filósofos sensualistas pero todos estaban de acuerdo en
afirmar la primacia de las sensaciones, todos habrían -
podido decir con ROUSSEAU: "Yo existo, y tengo sentidos

por los cuales estoy afectado. He ahí la primera verdad que me golpea y la cual yo estoy forzado a adquirir".

- (28) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 567, dice: "Hallábame en aquella disposición de incertidumbre y de duda que exige DESCARTES para la investigación de la verdad: Estado de poca duración, lleno de inquietud y zozobra, y en el que sólo nos deja el interés del vicio o la pureza de ánimo. No tenía tan estragado el corazón que hallase complacencia en él; porque nada conserva más el hábito de reflexionar, que el vivir más satisfecho consigo que con su fortuna". "Meditaba, por tanto, acerca de la triste suerte de los mortales fluctuando en este mar de humanas opiniones, sin timón, sin brújula y abandonados a sus tempestuosas pasiones, sin más guía que un piloto inexperto que no conoce el camino, y no sabe de donde viene, ni a donde va. Decía dentro de mí: Amo la verdad, la busco, y no puedo conocerla; muéstrenmela y me abraza estrechamente con ella: ¿Por qué se ha de esconder al anhelo de un corazón que fué formado para adorarla?". Igualmente en la pág. 568 dice: "Consulté a los filósofos, registré sus libros, examiné sus varias opiniones; todos los encontré arrogantes, afirmativos, dogmáticos, hasta en su pretendido excepticismo; que nada ignoraban, nada probaban y se burlaban unos de otros; y este punto común de todos me pareció el único en que tuviesen razón. Triunfantes cuando acometen, son débiles cuando se defienden. Si pesais las razones, sólo para destruir las tienen; si contaís los votos, cada uno está reducido al suyo; sólo en disputar están acordes, escucharlos no era modo de salir de mi incertidumbre".

- (29) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, Introducción, págs. 7 y 9 dice:-

que: "(...) Para cualquiera que desee avanzar en la indagación de la verdad por sí solo, es indispensable el conocimiento de las equivocaciones de quienes creyeron que -- abrían este camino. La experiencia del filósofo, al igual que la del piloto, es el conocimiento de los escollos en que los demás han varado; y sin este conocimiento no hay brújula que pueda guiarle (...). Un filósofo se declara -- a menudo por la verdad sin conocerla. Ve una opinión, que hasta él ha estado abandonada, y adóptala, no porque le parezca la mejor, sino con la esperanza de ser el jefe de una secta. La novedad de un sistema casi siempre ha sido -- bastante para asegurarnos el éxito". La identidad existente entre los textos de las citas 28 y 29 es evidente, hasta el punto de que ambos autores utilizan los mismos ejemplos. Esta es una de las razones por las que podemos decir que ROUSSEAU sigue la línea marcada por CONDILLAC. Sobre la influencia de CONDILLAC en ROUSSEAU véase también: H. GOUHIER, "Ce que le Vicaire doit à Descartes, Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXV, 1959 - 1964, págs. 139 a 160; Igualmente, P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon, Helvetius dans l'"Emile", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXIV, 1956 - 1958, págs. 107 a 137. Asimismo, M. RAYMOND, "J.J. Rousseau. Deux aspects de sa -- vie intérieure", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXIX, 1941 - 1942, págs. 7 a 57 y, especialmente el Apéndice II: "Sensation et réminiscence selon Condillac", págs. 55 a 57.

- (30) Es preciso traer a colación lo que, MONTAIGNE, Ensayos - Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 156, dice: "¿Por qué, no sólo ARISTOTELES, sino la mayoría de los filósofos han afectado dificultad en sus temas más que para hacer valer la vanidad de lo estudiado y entretener la curiosidad de nuestros espíritu dándole a roer el hueso de esas oscuras y descarnadas afirmaciones?. CLITOMACO decía

que nunca había sabido cuál era la opinión de CARNEADES en los escritos de éste. Por lo mismo evitó EPICURO la - facilidad de sus escritos. Y por éso HERACLITO fué llamado tenebroso. La dificultad es medio que emplean los sabios, como los prestidigitadores, para ocultar la inanidad de su arte".

(31) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 566.

Página 295

(32) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, parte I, sección II, cap. XI, 98, pág. 79.

(33) H. HÖFFDING, J.J. Rousseau et sa philosophie, Alcan - 1912, pág. 129, escribe que: "ROUSSEAU, ha desplazado el centro de gravedad de nuestra vida moral. Lo ha transportado de la razón al sentimiento". Por su parte, E. CASSIRER, Filosofía de la Ilustración, México - 1972, pág. 303, va aún más lejos y señala que: "ROUSSEAU es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del sentimiento no significa una ruptura, porque - no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de ROUSSEAU no se abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas. Gracias a esta orientación radical, la sentimentalidad - de ROUSSEAU pudo hacer presa en espíritus de temple muy distinto; pudo, por ejemplo, actuar en Alemania sobre -- pensadores tan poco sentimentales como LESSING y KANT".

(34) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 571.

Página 296

- (35) Para conocer lo que ROUSSEAU entiende por metafísica es conveniente ver: H. GOUHIER, Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau, París - 1970,
- (36) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, Introducción, pág. 5.
- (37) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 577.
- (38) P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon, Helvétius dans l'Emile", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXIV, 1956 - 1958 pág. 107, dice: "En filosofía, el siglo XVIII es la era del sensualismo, en donde la metafísica se distingue por la nueva importancia que, ella, concede a las sensaciones. Según los sensualistas, todos nuestros conocimientos nos vienen por las sensaciones, - desde la consciencia del yo y del mundo exterior, hasta las ideas más complejas".
- (39) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, Introducción, pág. 6. Tanto ROUSSEAU como CONDILLAC conocían el párrafo en el que -- MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 184 y 185, decía: "Aplaudo a la muchacha milesia que, viendo al filósofo TALES constantemente embebido en mirar la bóveda celeste y siempre andando con los ojos hacia -- arriba, le ponía las cosas en el camino para que tropezase. Con ello dábale a entender que sería oportuno mirar - las cosas de las nubes luego de ocuparse en las que había a sus pies y le aconsejaba fijarse en sí mismo más que en el cielo. Como dice DEMOCRITO, por boca de CICERON: Quod est ante pedes, nemo spectat; coeli scrutantur plagas. Traducción: "No ve lo que tiene ante los pies y escruta los cielos. (Extracto de una tragedia de Ifigenia, apud Cic., De Divin., II, 13.)

Página 297

- (40) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141.

Página 298

- (41) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 282.

- (42) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141.

- (43) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.

- (44) La posición de ROUSSEAU respecto al instinto no ha sido uniforme. Cuando dice en el Second Discours, O.C. III, - pág. 143 que: "Los hombres dispersados entre ellos (los animales), observan, imitan su industria y se levantan así hasta el instinto de los brutos, con la ventaja de que cada especie no tiene más que el suyo propio, mientras que el hombre que acaso no tiene ninguno que le pertenezca, se apropia de todos ...", puede afirmarse - sin temor a error que, Jean Jacques va de la mano de -- CONDILLAC. No puede decirse lo mismo cuando en Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 595, señala que: "La filosofía moderna que no admite más que lo que ella explica, no cuida de admitir esta oscura facultad llamada instinto, que encamina al parecer sin conocimiento ninguno adquirido, a los animales hacia un fin. Según uno de nuestros más juiciosos filósofos (se refiere aquí a CONDILLAC), no es otra cosa el instinto que un hábito privado de reflexión, pero que se ha adquirido reflexionando; y del modo como explica estas reglas, se debe concluir que reflexionan - más los niños que los hombres; paradoja tan extraña que no merece la pena de examinarla. Sin meterme aquí en esta discusión, pregunto qué nombre habré de poner al ar-

dor con que hace mi perro la guerra a los topos que no come, a la paciencia con que los está acechando a veces horas enteras, y a la habilidad con que los agarra, los saca de la tierra en el momento en que salen, y los mata, dejándolos luego sin que nadie le haya enseñado a esta caza, ni le haya dicho que allí había topos. También pregunto, y esto importa más, por qué la vez primera que amenacé a este mismo perro, se hechó al suelo, con las patas dobladas, en postura de quien suplica, y la más capaz de ablandarme; postura en que se hubiera guardado de permanecer, si, en vez de perdonarme, le -- hubiera pegado. ¿Con qué mi perro, todavía chico y casi recién nacido, había adquirido ya ideas morales?. ¿Sabía qué cosa eran la clemencia y la generosidad?. ¿En virtud de qué luces adquiridas esperaba apaciguarme, - abandonándose así a mi discreción?. Todos los perros - del mundo hacen casi lo mismo en igual caso, y no digo aquí una cosa que cualquiera no pueda probar. Háganme el gusto los filósofos, que con tanto desdén desechan el instinto, de explicar este hecho por la mera acción de las sensaciones y de los conocimientos que por ella se adquieren; explíquense de un modo que a todo hombre de razón le deje satisfecho: entonces nada tendré que replicar, y no hablaré ya nunca de instinto". En este párrafo del Emile podría hablarse de "carácter innato de los instintos animales".

- (45) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, Parte I, sección II, cap. IV, 43, pág. 47.

Página 299

- (46) La idea originaria procede del Ensayo de PLUTARCO: --

Que les bestes brutes usent de la raison. Con posterioridad, en el ensayo titulado, "De la desigualdad que hay entre nosotros", MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro I, cap. XLII, vol. I, pág. 210, afirma que: " Dice PLUTARCO, en un pasaje suyo, que no encuentra tanta distancia de bestia a bestia como de hombre a hombre. Se refiere con eso a la capacidad del alma y cualidades interiores. En verdad, yo hallo a EPAMINONDAS, tal como lo imagino, tan lejos de ciertas personas, que añadiría que hay más distancia de tal a tal hombre que de tal hombre al tal bestia".

- (47) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 481, dice: "Al principio sólo sensaciones tenía, ahora tiene ideas: Sólo sentir sabía, ahora juzga: porque de la comparación de muchas sensaciones sucesivas y simultáneas y del juicio que uno forma de ellas, resulta una especie de sensación mixta o compleja, que llamo yo idea. El modo de formar las ideas es lo que caracteriza al entendimiento humano (...). La mayor o menor aptitud para comparar las ideas y hallar relaciones, es lo que constituye en los hombres más o menos entendimiento". "Las ideas sencillas no son más que sensaciones comparadas. Juicios hay en las sensaciones simples, lo mismo que en las sensaciones complejas, que llamo yo ideas simples. En la sensación, el juicio es meramente pasivo, afirma que siente lo que siente. En la percepción o idea el juicio es activo: Aproxima, compara, determina relaciones que no determina el sentimiento". Por su parte CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, - sección III, 13, pág. 91, señala que: "Puede observarse dos diferencias esenciales entre las ideas simples y las complejas: Primera.: El espíritu es, en la producción de las ideas simples, completamente pasivo: le sería imposible formarse la idea de un color que no ha visto jamás.

Al contrario es activo en la generación de las complejas. Es quien reúne las ideas simples, según algunos modelos o a su elección; en una palabra, ellas son únicamente -- obra de una experiencia reflexiva. Las llamaré más particularmente nociones. Segunda.: Carecemos de medida para conocer la demasía de una idea simple sobre otra; esto -- proviene de que es imposible dividir las. No acontece -- igual con las ideas complejas: conócese, con la precisión más exacta, la diferencia entre dos números, porque la -- unidad, que es su medida común, es igual siempre. Todavía es posible enumerar las ideas simples de aquellas nociones complejas que, habiendo sido formadas de percepciones diferentes, no tienen una medida tan exacta como la unidad. Si hay relaciones que no se sabrían apreciar, éstas son únicamente las de las ideas simples".

Del análisis y comparación de ambos textos se deduce:

A) La sensación antecede a la idea o percepción en el mecanismo que, ROUSSEAU afirma, puede ser explicado -- por la física.

B) Sentir es un atributo natural activo desde el -- principio que funciona a modo de "sapiencia infusa": "Al principio sólo sentir sabía".

C) El juicio:

- a) Atributo natural pasivo al inicio (en las sensaciones tanto simples como complejas).
- b) Su puesta en actividad origina la idea o percepción.

D) La idea o percepción "es una especie de sensación mixta o compleja" que resulta de "la comparación de sensaciones más el juicio que uno forma de ellas".

E) De lo anterior se deduce:

- a) Sensación (simple o compleja) + juicio (pasivo) = idea simple ("Todo animal tiene ideas").

b) Sensaciones comparadas + juicio (activo) =
idea compleja.

F) "La ~~m~~ayor o menor (...) más o menos entendimiento": Aquí resulta que el entendimiento del hombre es, el principio igual al del animal; ya que "el hombre no se diferencia del bruto en este aspecto más que del más al menos" (Aspecto cuantitativo).

G) Pero hay algo que "caracteriza" al entendimiento humano; esto es, "el modo de formar las ideas": ésta es - la piedra angular de todo el edificio rousseauniano. El hombre se diferencia del animal: "el hombre se reconoce libre de acceder o resistir"; "en la conciencia de esta libertad es donde se descubre principalmente la espiritualidad del alma". Es preciso hacer notar:

- a) El vocablo "principalmente", significa: con prioridad.
- b) Esto, a su vez, implica el que la espiritualidad del alma no se descubre exclusivamente en la conciencia de la libertad.

H) Lo que para ROUSSEAU es el "juicio" (que siempre está presente, bien en forma activa o pasiva, según se trate de ideas complejas o simples), en CONDILLAC es el "espíritu": "Le sería imposible (dice el abate) formarse la idea de un color que no ha visto jamás"; "el espíritu es, en la producción de las ideas simples, completamente pasivo".

I) En ROUSSEAU: Sensaciones simples o complejas =
ideas simples = juicio pasivo.

En CONDILLAC: (No se contempla la división de las sensaciones}; Ideas simples = espíritu pasivo.

J) En ROUSSEAU: Percepción = idea compleja = juicio activo.

En CONDILLAC: Nociones = idea compleja = juicio activo. (Noción = "toda idea que es nuestra propia obra").

K) ¿Es posible dividir la idea simple?:

- a) ROUSSEAU no contempla tal posibilidad. Solamente al referirse en el Emile, Libro II, - O.C. IV, pág. 355, a las ideas de la fábula de LAFONTAINE dice: "Este análisis que tan - circunstanciado parece, más lo fuera si hubiésemos seguido todas las ideas de la fábula, - reduciéndolas a las sencillas y elementales de que se compone cada una".
- b) CONDILLAC, por su parte, había hablado de la imposibilidad de tal división: "Carecemos de medida para conocer la demasía de una idea - simple sobre otra; ésto proviene de que es - imposible dividir las".

- (48) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección III, 16, pág. 92.
- (49) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 344.
- (50) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (51) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección III, 16, pág. 92.

Página 299

- (52) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección II, cap. I, 1 y 2, pág. 24, dice: 1) "La percepción, o sea la impresión

que causa en el alma la acción de los sentidos, es la primera operación del entendimiento. "La idea de aquella es tal, que no se puede adquirir por ningún discurso. Sólo - la reflexión respecto a lo que experimentamos cuando cualquier sensación nos afecta, puede proporcionarla". 2) "Los objetos actuarían inútilmente sobre los sentidos, y el alma jamás adquiriría conocimientos si ella no tuviese percepción. Así, pues, percibir, es el grado primero y menor del conocimiento".

P. JIMACK, "Les influences de Condillac, Buffon, Helvétius dans l'Emile", Annales de la société J.J. Rousseau, Vol. XXXIV, 1956 - 1958, pág. 112 señala que: "Frecuentemente, cuando se analiza muy de cerca las ideas de ROUSSEAU, éstas son menos diferentes de lo que parece de las de CONDILLAC. Precisemos primeramente los términos que emplean los dos autores, y las significaciones que ellos les dan. La "percepción" para CONDILLAC, es "la impresión que se produce en nosotros con la presencia de los objetos", y la "sensación", "esta misma impresión en tanto que viene de los sentidos". ROUSSEAU solamente emplea este término de "sensación" para esas dos nociones, que CONDILLAC emplea en efecto en un sentido análogo; pero "percepción" para ROUSSEAU es idéntico a "idea": "En la percepción o - idea".

Página 301

- (53) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro III, O.C. IV, pág. 481, da -- ventaja a la sensación sobre el juicio en cuanto al yerro se refiere: "Es imposible que nuestras sensaciones nos -- equivoquen, porque es siempre verdad que sentimos lo que sentimos. Las sensaciones no nos hacen caer en el error -- más que cuando queremos mezclarnos juzgando su naturaleza; entonces no es la sensación la que nos equivoca sino el -- juicio".

Página 301

- (54) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (55) MARQUIS D'ARGENS, La philosophie du bon sens, La Haye - 1746, Vol. II, pág. 82. Como conclusión de la reflexión IV / XIV dice: "Si las bestias tienen un alma material, el sentimiento no es pues incompatible con la materia; por tanto no es susceptible. Quién puede negar que Dios no pueda, sutilizándola y purificándola, elevarla hasta el grado de conocimiento del alma de los hombres". En la pág. 86 dice: "El alma de las bestias es una prueba de que la materia puede adquirir la facultad de pensar".

Página 302

- (56) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.
- (57) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.
- (58) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 142 y 143.
- (59) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141.

Página 303

- (60) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.
- (61) L. STRAUS, Droit naturel et histoire, París - 1954, pág. 274, afirma que: "Nadie puede negar que el hombre se distingue de los brutos por su perfectibilidad".
- (62) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.

Página 303

- (63) F. BOUCHARDY, "Une definition de la conscience par J.J. Rousseau", Annales de la société J.J.Rousseau, Vol. XXXII, 1950 - 1952, págs. 167 a 175.
- (64) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección III, 16, pág. 92, afirma que el vocablo "operación" significa: "Pensamiento que tiene aptitud para producir algún cambio en el alma". Esta definición tiene una función excluyente, es decir, trata de vincular la palabra "operación" con el ser humano, considerando incorrecta e improcedente su utilización con referencia al animal. Por su parte J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143, utiliza el vocablo "operación" tanto referido al pensamiento como al instinto. Así, dirá: "Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi únicas operaciones del alma entendidas éstas, como "actos puramente espirituales". Por otra parte en el Second Discours, O.C. III, pág. 141, refiriéndose al instinto dirá: "La naturaleza hace por sí sola todo en las operaciones del bruto". Por consiguiente en ROUSSEAU, el vocablo "operación", se utilizará indistintamente con referencia al hombre o al animal.
- (65) A. CRESSON, "La filosofía francesa", Cuadernos, n° 78, - Buenos Aires - 1971, pág. 26, afirma que: " Primero.: La conciencia es un instinto innato comparable al de los animales; ella nos revela intuitivamente el Bien y el Mal - apenas la consultemos; Segundo.: Poseemos el libre arbitrio que nos permite obedecerle en toda circunstancia; - Tercero.: Si la obedecemos experimentamos una satisfacción moral que es la más pura de las alegrías; de lo contrario

somos presa de remordimientos que empozoñan nuestra vida. De donde se deduce que la virtud no es la "condición suficiente" de la felicidad, pero es al menos "la condición necesaria". "El hombre deja de ser feliz cuando deviene culpable". No necesita de otro motivo para convertir en regla la práctica de la virtud". Este texto estaría en la línea de MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 138, cuando dice que: "La primera ley que Dios dió al hombre fué la ley de obediencia, mandato puro y simple del que el hombre nada tenía que conocer y discutir. En efecto, el obedecer es el oficio propio de un alma razonable que reconoce un superior y bienhechor celeste. Por el contrario, la primera tentación - diónosla el diablo, que se insinuó en nosotros gracias a las promesas de ciencia y conocimiento: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum, (Traducción: Como dioses sereis, sabiendo el bien y el mal. Génesis.) En lo que respecta a ROUSSEAU, bien es verdad que -este autor- considera que en el hombre existe una libertad innata y sobre ella hace descansar todo el desarrollo de su sistema. Pero, la conciencia es para ROUSSEAU, al igual que para CONDILLAC, - "un conocimiento que se adquiere". Por tanto el texto citado de A. CRESSON no puede ser más desafortunado si lo comparamos con lo que Jean Jacques dice en el Second Discours, O.C. III, pág. 154, refutando a HOBBS: "Los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es bueno; ya que no es el progreso de la ilustración ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la calma del vicio lo que les impide hacer el mal: tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quan in his cognito virtutis". En mi opinión, la conciencia en ROUSSEAU no es un "instinto innato" ni tan siquiera un "principio innato" como señala R. GRIMSLEY, La filosofía de Rousseau, Madrid - 1977, pág. 89, interpretando la frase del Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 288,: "Conocer el bien no es amoralo; el hom

bre no posee un conocimiento innato del bien, pero tan pronto su razón se lo hace conocer, su conciencia ~~de~~ le lleva a amarlo; es este sentimiento el que es innato". R. GRIMSLEY ha creído, que ese sentimiento del que habla ROUSSEAU, es la conciencia, cuando -a mi modo ~~de~~ de ver- no se trata de otra cosa que de la reacción inmediata de la bondad natural, integrada por el "amor de sí" y la "piedad", e iluminada por el conocimiento adquirido a través de la razón. Por tanto, la conciencia, será el "conocimiento que se adquiere", teniendo como punto de referencia, para la aceptación o el rechazo la original bondad humana. Podría argumentárseme que ROUSSEAU habla, en algunos textos, de "conciencia innata". Debo reconocer que es cierto. Pero no es menos cierto que, teniendo en cuenta su obra de una manera global, si ROUSSEAU habla en algunas obras de la conciencia como cualidad innata, no es porque ella resulte necesaria en la elaboración de la estructura de su sistema, sino, más bien, a mi juicio, para evitar los problemas que su omisión podría acarrearle con las autoridades eclesiásticas. Solamente podríamos hablar, en mi opinión de inneidad ~~de~~ la conciencia, - si se identifica, a ésta, con "ese principio innato de justicia y de virtud" de que ROUSSEAU habla en el Emile, Libro IV. O.C. IV, pág. 522. Pero, ¿en qué se diferencia, ese principio, de "la bondad natural" de que Jean Jacques habla en la Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, -- págs. 935 y 936?.

Página 305

- (66) J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, (Primera versión), Libro I, cap. II, O.C. III, pág. 283, dice: "... Esta perfecta independencia y esta libertad sin regla, permaneció junto a la antigua inocencia, habría tenido siempre un vicio esen-

cial y nocivo al progreso de nuestras más excelentes facultades, saber el defecto de esta unión de las partes - que conduce al todo. La tierra estaría poblada de hombres entre los cuales no habría casi ninguna comunicación; nos tocaríamos por algunos puntos, sin estar unidos por ninguno; cada uno quedaría aislado entre los otros, cada uno - no soñaría más que en sí; nuestro entendimiento no sabría desarrollarse ..."

Página 306

- (67) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, vol. II, pág. 212.
- (68) J.J. BURLAMAQUI, Principes de droit politique, Amsterdam - 1751, cap. III, III - IV, págs. 16 y 17.
- (69) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 370, dice:
"Como todo lo que entra en el entendimiento humano llega allí por los sentidos, la primera razón del hombre es una razón sensitiva; es la que sirve de base a la razón intelectual: nuestros primeros maestros de filosofía son nuestros pies, nuestras manos, nuestros ojos. Sustituir los - libros por todo esto, no nos enseña a razonar, ésto nos - enseña a servirnos de la razón de otros; ésto nos enseña a creer mucho, y a no saber nada jamás".
- (70) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos - humanos, Madrid - 1922, parte I, sección II, cap. VIII, 73, pág. 65.

Página 307

- (71) Si ROUSSEAU considera el razonamiento como "un trabajo" es porque, previamente, CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección II, cap. VII, 71, pág. 64, había dicho: "Así que un hombre se propone razonar, la atención que concede a la proposición que quiere probar le hace percibir sucesivamente las proposiciones principales, que son un resultado de las distintas partes del razonamiento que está a punto de hacer. Si están enérgicamente ligadas, recógelas con tanta rapidez que le es posible imaginar que ve a todas juntas. Apoderado de estas proposiciones, considera la primera que debe exponerse. Por este medio, las ideas adecuadas para esclarecerla, despiértanse en él según el orden de trabazón de las mismas. Desde aquí pasa a la segunda para, repetir igual operación, y así sucesivamente, hasta la conclusión de su razonamiento. Su espíritu, por tanto, no abraza al mismo tiempo todas las partes, sino que por su mutua ligazón las recorre con la suficiente - rapidez para adelantarse siempre a la palabra, poco más o menos como la vista de alguien, que leyendo en voz alta, se adelanta a la pronunciación".
- (72) R. DERATHÉ, Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, París - 1950, pág. 146, señala que: "El efecto natural de las primeras necesidades fué separar a los - hombres y no acercarlos ... Estos tiempos de barbarie eran el siglo de oro no porque los hombres estaban unidos, sino porque estaban separados. Cada cual, se dice, se estimaba el amo de todo (alusión al "jus in omnia" de HOBBS); esto pudiera ser: pero ninguno conocía y deseaba más que lo que estaba bajo su mano; sus necesidades muy lejos de acercarle a sus semejantes, le alejaban".

Página 307

- (73) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (74) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (75) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (76) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922, parte I, sección IV, cap. II, 13, pág. 103.
- (77) CONDILLAC, Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones, Buenos Aires - 1975, pág. 183.
- (78) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 144.
- (79) MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, cap. XII, Vol. I, pág. 123, dice: "Hay cosas naturales y necesarias como el comer y el beber, y naturales y no necesarias, como el -- ayuntamiento carnal; más aún hay otras que ni son necesarias ni naturales. A esta clase pertenecencasi todos los deseos humanos, que son superfluos y artificiales en su -- mayoría, puesto que la naturaleza nos ha dejado muy poco que desear". En esta misma línea, J.J. ROUSSEAU, L'influence des climats sur la civilisation, O.C. III, pág. 530, -- afirma que: "Nuestras necesidades son de muchas clases; -- las primeras son las que tienden a la subsistencia, y de donde depende nuestra conservación. (...) Otras necesida -- des tienden menos a nuestra conservación que a nuestro -- bienestar, y no son propiamente más que apetitos, que -- atormentan más que las verdaderas necesidades ...".

Página 308

- (80) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (81) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos - humanos, Madrid - 1922, parte I, sección IV, cap. II, 13, pág. 103.
- (82) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos - humanos, Madrid - 1922, parte I, sección IV, cap. II, 13 y 18, págs. 102 y 105.
- (83) CONDILLAC, Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones, Buenos Aires - 1975, pág. 183.
- (84) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (85) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 143.
- (86) CONDILLAC, Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones, Buenos Aires - 1975, pág. 183.

Página 309

- (87) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 144.
- (88) CONDILLAC, Ensayo sobre el origen de los conocimientos - humanos, Madrid - 1922, parte I, sección II, cap. IV, 45, pág. 48.
- (89) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 144.

CONCLUSIONS

CONCLUSIONES

CONCLUSION	I .- EL DERECHO NATURAL Y LAS DIFE <u>R</u> ENTES CONCEPCIONES DE LA " <u>NA</u> TURALEZA DEL HOMBRE"	337
CONCLUSION	II .- ACTITUD CRITICA FRENTE AL IUS <u>N</u> ATURALISMO DE LAS DIFERENTES EPOCAS	342
CONCLUSION	III .- OBJETIVOS PRACTICOS DE LA CRI <u>T</u> ICA IUSNATURALISTA	351
CONCLUSION	IV .- LOS DOS PRINCIPIOS ANTERIORES A LA RAZON: EL "AMOR DE SI" Y LA "PIEDAD"	355
CONCLUSION	V .- UN DERECHO NATURAL ASENTADO EN LA BONDAD	363
NOTAS	366

CONCLUSION I
=====

EL DERECHO NATURAL Y LAS DIFERENTES CONCEPCIONES
DE LA "NATURALEZA DEL HOMBRE"

"La idea del derecho y más aún la del Derecho Natural, - son manifiestamente ideas relativas a la naturaleza del hombre. Por eso -continua Rousseau- de la misma naturaleza del hombre, de su constitución y de su estado, hay que deducir los - principios de esta ciencia (1).

Esta definición de Derecho Natural, que Rousseau reproduce, está tomada, como él mismo indica, de Jean Jacques Burla maqui. En contra de una primera impresión que pudiera derivar-

se de la coincidencia en una cuestión tan fundamental como es la definición de Derecho Natural, a decir verdad, es escasa - la sintonía existente entre Jean Jacques Burlamaqui y Jean Jacques Rousseau. Al margen del lugar de procedencia, ambos son nacidos en Ginebra (2), considero que uno de los pocos puntos de contacto (3), es precisamente la definición que ambos comparten del Derecho Natural (4). Y, en este caso, tampoco la coincidencia es total, puesto que, si en ambos, el nervio central de la definición radica en torno al concepto de "naturaleza humana", el contenido que cada uno de ellos otorga a dicha expresión, dista mucho de ser coincidente.

Rousseau no niega la existencia de una ley natural en el estado de naturaleza, solamente, rechaza que esté dictada por la razón (5), proclamando su dictado a través "del corazón" - (6). Jean Jacques Burlamaqui, por su parte, no solamente no comparte la tesis rousseauiana sino que va más lejos aún que la incierta posición voluntarista-racionalista de su musa inspiradora : Pufendorf (7), y señala que "el principio primero de toda obligación es la razón, pero otro principio de la misma es la voluntad de Dios; ambos principios no se contradicen, sino más bien se refuerzan recíprocamente" (8). Bien es verdad que, tanto el racionalismo de Pufendorf como el de Burlamaqui, tiene como fin justificar racionalmente la validez del mandato divino. Pero, si omitimos esta razón utilitaria y nos ceñimos a la estricta construcción de sus respectivas teorías, podemos observar que, ambos, de la misma forma que G. Vázquez, Grocio

y Locke, beben de la fuente de Cicerón, para quien, la natu
raleza del derecho se explica a través de la investigación -
de la "naturaleza del hombre" entendida, ésta, como la recta
razón (9). Cicerón, como expositor de la doctrina estóica, se
ñala que: "existe una ley verdadera, la recta razón, conforme
con la naturaleza, habitante de todos los seres, invariable,
eterna. Es ella la que por sus mandatos nos conduce a cumplir
nuestro deber, y por sus prohibiciones nos desvía de hacer el
mal. A los buenos no resulta en vano que obligue o prohíba, -
pero esos mandatos y esas prohibiciones deja a los malos indi
ferentes. No es posible admitir ninguna enmienda, ni ninguna
derogación de esta ley; menos permitido está aún abrogarla. -
Ni el senado, ni el pueblo tienen el poder de dispensarnos de
obedecerla y no es en absoluto necesario hacer llamada a las
luces de Sextus Aelius para explicarla o interpretarla. De -
ninguna forma ella es una en Atenas y otra en Roma, tampoco -
uno hoy y otra mañana. Sino que es una sola y misma ley, eter
na, inmutable, que está en vigor en todos los tiempos y en to
dos los pueblos, porque es también un solo y mismo Dios, señor
común y soberano de todos los seres, es Él el autor, la ha pu
blicado y promulgado. Quien no obedezca esta ley renegará él
mismo, y despreciando su propia naturaleza de hombre, sufrirá
el más grande castigo aunque se escape de todo lo que se lla-
ma ordinariamente suplicio" (10).

Jean Jacques Rousseau podría suscribir íntegramente la

definición de Cicerón en el sentido de que "el Derecho de naturaleza es aquel que no ha sido producido por ninguna opinión, sino que una fuerza lo ha impreso en la naturaleza", si hubiera resultado que, para el filósofo de Arpino, el concepto "naturaleza" se hubiese identificado con el puro sentimiento y no con la recta razón. Es precisamente, "la recta razón" entendida como "naturaleza del hombre", el cordón umbilical que une las teorías sustancialmente estóicas de Cicerón, San Agustín, Santo Tomás de Aquino (11), Pufendorf, Burlamaqui, frente a - la novedad que supone la concepción de un Derecho Natural sustentado sobre una "naturaleza" entendida como humanidad verdadera, moralidad potencial e incontaminada, interioridad humana equivalente a la de un "animal estúpido y limitado" (12).

Jean Jacques Rousseau señala que la "ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural" (13). Esta es una denuncia que, a simple vista, no tiene otro objeto que el de justificar una nueva aportación de la manera de concebir "la naturaleza humana", pero que, si continuamos en el análisis del prefacio del Second Discours, nos daremos cuenta de que, no es solamente éso lo que pretende Jean Jacques. Digo, que no es solamente una visión más, porque si tenemos en cuenta el conocimiento que Rousseau tiene, de las distintas concepciones de "naturaleza humana" (y consiguientemente del Derecho Natural), que, a través de los tiempos, han mantenido las diferencias

rentes corrientes filosóficas y si, a ésto, sumamos la conciencia que Jean Jacques tiene de las razones que las han inspirado, tendremos como resultado inequívoco que lo que Rousseau pretende es zanzar, de una vez por todas, la cuestión. Por ello, no resulta extraño que, a continuación, -- Rousseau califique de sorpresiva y escandalosa la observación del "poco acuerdo que reina acerca de esta importante materia entre los diversos autores que han tratado de ella. Entre los más caracterizado escritores, a penas se hallan dos que sean de la misma opinión" (14).

CONCLUSION II
=====

ACTITUD CRITICA FRENTE AL IUSNATURALISMO
DE LAS DIFERENTES EPOCAS.

Ante tal situación, Rousseau adopta una actitud crítica, a través de formulaciones cortas que, en algún caso, por razón. precisamente, de su escasa amplitud, y en otros, quizás por su aparente imprecisión, pudiera llevarnos a la consideración errónea de que Jean Jacques hace afirmaciones gratuitas. Por ejemplo, la fórmula con la que trata de soslayar a los filósofos -- griegos al decir: "sin hablar de los filósofos antiguos", podría hacerlos suponer -en principio- que Rousseau desconoce sus -- planteamientos. Pero nuestra suposición queda abortada inmedia-

tamente al comprobar que, en la frase siguiente, demuestra un profundo conocimiento de esa época y de una manera sintética y precisa censura sus actitudes ya que -según él- "parecen - haber puesto gran empeño en contradecirse mutuamente sobre -- los más fundamentales principios" (15). Para corroborar la -- certeza de la apreciación rousseauniana (16), permítaseme recordar las tres direcciones más importantes del iusnaturalismo griego (17) que se concretan en : a) El iusnaturalismo voluntarístico (18), b) El iusnaturalismo naturalístico (19), c) El iusnaturalismo racionalista (20).

Cuando Jean Jacques Rousseau critica a "los jurisconsultos romanos", debemos tener en cuenta que la censura va dirigida, exclusivamente, contra el jurisconsulto Ulpiano. Entonces, quizás, cabría preguntarse: ¿Por qué, Rousseau utiliza - una fórmula genérica para hacer una crítica particular?. ¿Puede éste calificarse de imprecisión dentro del alto grado de - exactitud de que hace gala Rousseau en el Second Discours?. - Ambas cuestiones tienen una respuesta común y es que, si bien Ulpiano no es el único (21) de los jurisconsultos romanos que diese una definición de Derecho Natural (22), sí representa, entre ellos, la figura estelar, por la trascendencia, que su concepción ha tenido en el mundo medieval comparable a la de Cicerón que entendía el Derecho Natural como ley de la razón.

Jean Jacques Rousseau dice que "los jurisconsultos roman

nos someten igualmente al hombre y a los demás animales a la misma ley natural, porque consideran bajo este nombre más bien la ley que la naturaleza se impone a sí misma que la prescrita por ella; o mejor, a consecuencia de la acepción particular según la cual estos jurisconsultos entienden la palabra ley, parece que no la han tomado en esta ocasión sino por la expresión de relaciones generales establecidas entre todos los seres animados para su común conservación" (23).

Ciertamente, el jurisconsulto romano Ulpiano, influenciado por la corriente iusnaturalista griega de Antifón y Trasímaco, había definido al Derecho Natural como "aquel que la naturaleza ha enseñado a todos los animales; y, en efecto, este derecho no es solamente del género humano, sino que es común a los seres que nacen en la tierra y en el mar, y también a las aves. De ahí deriva la unión del macho y la hembra, que nosotros llamamos matrimonio, de ahí la procreación y la educación de los hijos; y, en efecto, vemos que también entre los demás animales, hasta en los salvajes, se practica este Derecho" (24).

Está claro que lo que Rousseau critica, al decir de los "jurisconsultos romanos" que "consideran -bajo ley natural- a la ley que la naturaleza se impone a sí misma y no la prescrita por ella", es el materialismo y determinismo de la ley natural entendida como una necesidad natural, física. Si Ulpiano en su definición de Derecho Natural ha dejado de lado el aspecto fundamental del Derecho, es decir, el ser norma (25), -

Rousseau aprovechará para decir que los "jurisconsultos romanos" entienden la palabra ley como "la expresión de las relaciones generales establecidas entre todos los seres animados para su común conservación".

Continuando en su actitud crítica frente a las corrientes iusnaturalistas, a través de un riguroso orden cronológico en el sentido que conduce de la antigüedad a la actualidad, Rousseau destina, ahora, el turno a los "modernos". Dice, de ellos, que "al no reconocer bajo el nombre de ley sino una regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente, libre y considerado en sus relaciones con otros seres, limitan en consecuencia al único animal dotado de razón, ésto es, al hombre, la competencia de la ley natural" (26).

Pero, ante todo, es preciso resolver previamente el interrogante que origina la denominación genérica de "modernos". ¿Quiénes son los autores aludidos bajo este rótulo?.

Evidentemente uno de ellos es Grocio. Para este autor - la naturaleza racional y social del hombre, es la fuente del Derecho Natural (27). Igualmente, otro de los aludidos es -- Pufendorf. Para el filósofo sajón, que rechaza expresamente - la tesis de Ulpiano (28), existe una diferenciación entre Derecho Natural y Teología (29) señalando a la razón como fuente del primero (30). Del mismo modo, Locke define la ley natural como "una regla de conducta fija y eterna, dictada por la razón misma" (31). En el sistema de Hobbes, la función de

la ley natural no es otra que la de buscar la paz, es decir, demostrar la necesidad que el hombre tiene de someterse incondicionalmente a las leyes positivas (32). Por tanto, no existe duda de que, bajo la etiqueta de "modernos" están comprendidos los autores de la Escuela del Derecho Natural Moderno, puesto que, todos ellos han ignorado la definición de Ulpiano en el sentido de que el Derecho Natural es el fruto de la enseñanza impartida por la naturaleza "a todos los seres animados" (33). Pero, cabe preguntarse si, ¿bajo esta etiqueta, solamente se encuentran los iusnaturalistas de la Escuela del Derecho Natural Racionalista?. La respuesta es : No. Porque, no debemos ignorar que también Santo Tomás de Aquino siguiendo el camino marcado por San Alberto Magno (34), que a su vez se había inspirado en las fuentes estóico-ciceronianas, identifica la ley natural con la razón (35) y puntualiza diciendo que la definición que Ulpiano da de Derecho Natural es instinto natural, nunca Derecho Natural (36). Por consiguiente, no incurriríamos en error si dijéramos que, bajo la expresión "los modernos", Rousseau comprende tanto a los autores escolásticos como a los racionalistas.

Pero, ¿cuáles son los cargos que Rousseau imputa a los que, él, llama iusnaturalistas "modernos"? Fundamentalmente son dos, a saber: La falta de uniformidad en las definiciones y la construcción de sus respectivos sistemas sobre principios de la metafísica tradicional.

El primero consiste, simplemente, en la puesta en relieve de una evidencia para la que no sería preciso ser un especialista en Derecho Natural, sino que, un vistazo superficial a través de la panorámica iusnaturalista, sería suficiente para cerciorarse de la existencia de una total y absoluta falta de uniformidad en las definiciones que se encuentran en los libros. Rousseau tiene el mérito, no de descubrir la existencia del problema, sino de plantearlo en sus justos términos. Para Jean Jacques, esta anarquía de definiciones acerca del Derecho Natural es la consecuencia inevitable de una actitud personal individualista, puesto que "cada uno actúa a su modo" (37), y, además, orgullosa y vanidosa, ya que -- como dice -- Jean Jacques por boca del Vicaire Savoyard- "aunque los filósofos estuvieran en condición de descubrir la verdad, ¿Cuál de ellos estará interesado en hacerlo?. Cada cual sabe que su sistema no está mejor fundamentado que el resto, pero lo sustenta porque es suyo ... ¿Dónde se encuentra el filósofo, -- que en el fondo de su corazón, tenga otro propósito que el de destacar? ... Lo fundamental es pensar distinto que los demás (38).

El segundo cargo que Rousseau imputa a los iusnaturalistas "modernos" viene a representar un problema de fondo. Se trata de la abstracción y el distanciamiento (39) que introducen en sus respectivas construcciones al establecer la ley -- "sobre principios tan metafísicos (40) que, incluso entre nosotros, hay bien pocos en situación de comprender esos princi

pios".

Para Rousseau, solamente existe un punto de contacto entre "los modernos", y , éste, está representado por lo que, - para Jean Jacques es la máxima expresión del error filosófico, puesto que "están de acuerdo únicamente: en que es imposible entender la ley de la naturaleza, y, por consecuencia, obedecerla, si uno no es un grandísimo razonador y un profundo metafísico. Lo que significa precisamente que los hombres han - tenido que emplear, para el establecimiento de la sociedad, luces que no se desenvuelven sino después de mucho esfuerzo y - entre pocas personas dentro de la propia sociedad" (41).

Es por ello que Rousseau, en base a criterios negativos de utilidad y necesidad humana, se distancia de la concepción de una ley natural edificada sobre la metafísica tradicional: "¿qué utilidad sacaría la especie humana de toda esta metafísica que no podría comunicarse y que perecería con el individuo que la habría inventado?. ¿Qué progreso podría hacer el - género humano esparcido en el bosque entre los animales?. ¿Y hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente hombres que, no teniendo domicilio fijo ni necesidad alguna el uno del otro, se encontrarían probablemente un par de - veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse?" (42).

Es cierto que la generalidad de los iusnaturalistas han coincidido en afirmar, expresamente, la existencia de la naturaleza" (43). Pero, de los resultados obtenidos de sus respecta

tivos sistemas, Rousseau deduce que, aquella, no es suficientemente conocida. Para Jean Jacques, el concepto de "naturaleza" tiene un sentido metafísico amplio e indeterminado en lo que concierne a orden universal, puesto que : "desconocemos -- las medidas de esa gigantesca máquina, no podemos calcular -- sus relaciones; ignoramos sus leyes primarias y su causa final" (44). Por otro lado, en lo relativo a la "naturaleza humana" como depositaria de una perfección potencial, si bien "nos desconocemos a nosotros mismos; no conocemos ni nuestra naturaleza ni nuestro principio activo"(45), el sentido metafísico es menos vago y, a la vez, más limitado y concreto. Pero, Rousseau reconoce que la "naturaleza", entendida tanto en su más amplio sentido metafísico en cuanto orden universal, -- como en su más estricto en cuanto a "naturaleza humana", tiene como instrumento exclusivo, no "la inteligencia", sino "la imaginación" (46). De esta forma, Jean Jacques se autootorgará la licencia necesaria (47) para la utilización de la hipótesis -- conjetural como método de investigación (48).

Es preciso hacer la observación de que, por si resultara insuficiente la crítica que Rousseau ha dedicado a los autores de la Escuela del Derecho Natural Racionalista, al abordarlos dentro del grupo de los que él llama "modernos", antes de entrar en la elaboración de su sistema, vuelve sobre ellos para censurar "la manera cómoda de componer las definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por conveniencias casi arbitrarias" (49).

Rousseau resume esta actitud "a posteriori" que tiene - en consideración fundamentalmente las realidades empíricas diciendo: "se comienza por dictar aquellas reglas que por utilidad común sería bueno que los hombres las concertasen entre sí; y después se da el nombre de ley natural a la colección de estas reglas, sin otra prueba que el bien que se piensa resultaría de su práctica universal" (50). Así pues, a modo de ejemplo, en Hobbes, las reglas establecidas "por utilidad común", estarán representadas por las diecinueve leyes de Léviathan (51) deducidas a partir de un primer y fundamental principio que es el de buscar la paz y que, en la crítica de -- Rousseau está comprendido bajo la frase: "el bien que se piensa resultaría de su práctica universal".

CONCLUSION III
=====

OBJETIVOS PRACTICOS DE LA CRITICA
IUSNATURALISTA.

Pero, ¿cuáles son los objetivos prácticos que Rousseau persigue a través de toda esta profunda crítica iusnaturalista?. A mi modo de ver, son dos fundamentalmente: El primero - es la puesta en evidencia de la mala formulación de la cuestión propuesta por la Academia de Dijon en noviembre de 1753; El segundo, fundamentar la ley natural sobre el auténtico conocimiento de la naturaleza del hombre.

En cuanto al primer objetivo, debemos recordar que la -

cuestión propuesta para acceder al premio de la Academia de - Dijon aparecida en el periódico "Le Mercure de France". tenía la siguiente formulación: "cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si, ella, está autorizada por la ley natural" (52). Si Rousseau critica y rechaza todas las definiciones que, del Derecho Natural, se habían elaborado en base a la "ignorancia de la naturaleza del hombre" (53), a su vez, de forma tácita está denunciando el error de formulación de la cuestión planteada por la Academia. Así pues, la segunda parte de la cuestión: "si ella está autorizada por la ley natural" (54) no tiene sentido para Rousseau puesto que, la noción de ley natural, tal y como ha sido admitida por los - juristas a través de los tiempos, no es válida.

En cuanto al segundo objetivo, es decir, fundamentar la ley natural sobre el auténtico conocimiento de la naturaleza del hombre (55), Rousseau comienza por establecer una antropología (56) puesto que, considera que, el Derecho emanará - de la conciencia auténtica que tengamos del Derecho Natural.

"Pero en tanto no conozcamos al hombre natural, en vano es que queramos determinar la ley que ha recibido o la que mejor conviene a su construcción. Todo lo que podemos ver muy - claramente con relación a esta ley es que, no sólo para que - sea ley es preciso que la voluntad de aquel a quien obliga -- pueda someterse a ella con conocimiento, sino que es menester, para que sea ley natural, que hable inmediatamente por la voz de la naturaleza" (57).

Así pues, Rousseau, para conocer al hombre natural, recurre a la historia hipotética, que anteriormente había sido utilizada por Diderot en el artículo "Art" publicado en la Enciclopedia (58) diciendo : "Dejando, pues todos los libros científicos que no nos enseñan más que a ver los hombres tales como han llegado a ser" (59), y, a la vez, conociendo la "insuficiencia del espíritu humano" (60) proclama a la reflexión como instrumento operativo: "... y meditando sobre las primeras y más sencillas operaciones del alma humana, creo -- percibir en éstas, dos principios anteriores a la razón" (61).

He aquí la original piedra angular de todo el edificio rousseauiano. La búsqueda del hombre natural a través de la comparación con el hombre del hombre (62), ha conducido a -- Rousseau a una formulación insólita en pleno siglo XVIII (siglo de la diosa Razón) y que le distancia de todos los iusnaturalistas que le han precedido. El Derecho Natural rousseauiano se asienta sobre "los dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales interesa vivamente a nuestro bienestar y a nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a nuestros semejantes". Pero no contento Rousseau con señalar la fuente, a continuación, establece la mecánica de flujo de la normativa natural: "Del concurso y combinación de ambos principios, que nuestro espíritu puede ejecutar por sí solo sin necesidad de la idea de sociabilidad (63), es de donde emanan todas las reglas del De

recho Natural; reglas que la razón se ve inmediatamente obligada a restablecer sobre otros fundamentos (64), cuando por sus desarrollos sucesivos han llegado a ahogar la naturaleza" (65).

CONCLUSION IV
=====

LOS DOS PRINCIPIOS ANTERIORES A LA RAZÓN :

EL "AMOR DE SI" Y LA "PIEDAD"

Rousseau, en el prefacio del Second Discours, al señalar a los "dos principios anteriores a la razón" como la fuente del Derecho Natural, explicitará que, uno de ellos, "interesa vivamente a nuestro bienestar y a nuestra conservación". Por otro lado, al comenzar la segunda parte de este mismo Discours, la fórmula utilizada para definir el punto de partida del hombre natural (66) desde una perspectiva sensorial y obligacional, dirá que "el primer sentimiento del hombre fué el de su existencia; su primer cuidado el de su conservación" (67). De la

comparación de ambos textos (equivalentes dentro de las coordenadas de espacio y tiempo) obtendremos como resultado que, el sentimiento de existencia (68), como expresión inmediata y espontánea de la dotación sensorial con que la naturaleza ha equipado a todo animal (69), es el de "bienestar".

Este primitivo y aséptico sentimiento de "bienestar" (70) supone a la vez tranquilidad, seguridad, paz en el espíritu, impasibilidad (71), bondad (72) es decir, la máxima expresión del "yoismo" del más puro ego, que cristaliza (he aquí la posición más osada de Rousseau en cuestión teológica) en el atributo divino de la autosuficiencia (73).

De esta forma, la originaria vida dichosa se identifica con uno de los nacimientos (el relativo a la existencia) de - que habla Rousseau en el Emile: "Dos veces, por así decirlo, nacemos; una para existir, otra para vivir" (74). Vivir, por otro lado, es sinónimo de conservarse, y, esta obligación vital y natural, a su vez, es sinónima de acción dinámica.

De ahí que la actividad que conduce a satisfacer las primeras necesidades naturales como respuesta a la experimentación de "diversas maneras de existir" (75) sea la que mantiene la - razón de ser del segundo nacimiento: vivir. Esto es así, puesto que "nuestras pasiones naturales instrumentos de nuestra libertad, conspiran a nuestra conservación (76).

Pero, ¿cuál es el fundamento pasional? : "La fuente de

nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre, y mientras vive nunca le abandona, es el amor de sí mismo: pasión primitiva, inmediata, anterior a cualquier otra" (77).

Por tanto, el "amor de sí", es un principio innato e inseparable del individuo "mientras viva", y, además, constituye la exclusiva pasión natural, que, en el sentido más amplio del término, se confunde con el amor propio (78). -- Rousseau, en el segundo libro del Emile, dirá: "La única pasión natural en el hombre es el amor de sí mismo o amor propio tomado en su más extenso sentido. Este amor propio en sí o relativamente a nosotros es bueno y útil" (79).

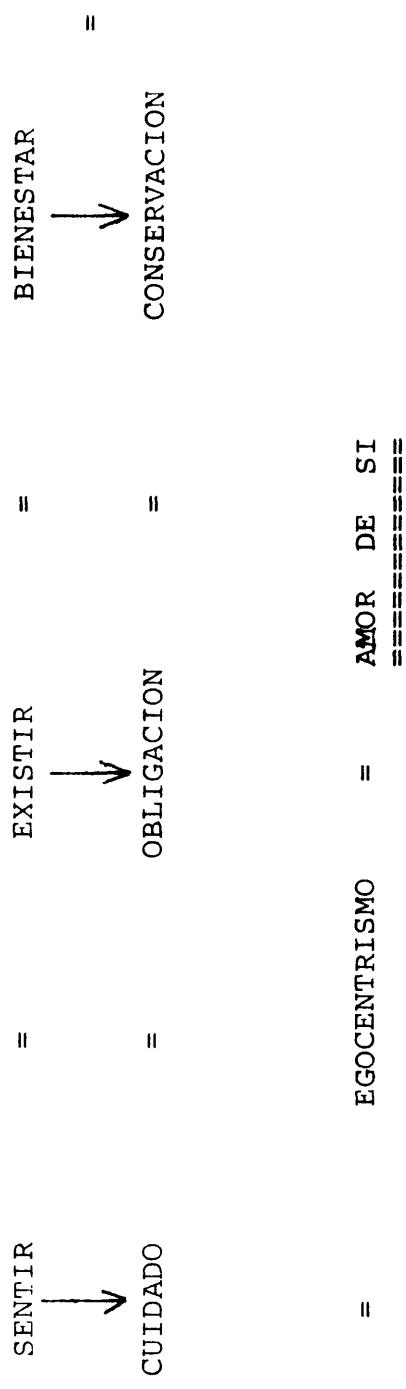
El "amor de sí", con sus caracteres de inmediatez, permanencia y exclusividad, es una cualidad semejante al instinto de conservación animal. Digo cualidad semejante al instinto de conservación, no idéntica al instinto de conservación animal. ¿Por qué?. En la filosofía rousseauniana, frente al instinto animal, que se manifiesta a través de una acción de -- obediencia frente a todo mandato de la naturaleza, "el hombre indemnizado del que quizás le falta (el instinto), por las facultades capaces de suplir primero y de elevarse después sobre aquel" (80) "experimenta la misma impresión (que el animal), pero reconócese libre de acceder o resistir" (81). Por tanto, la sensación y la autoprotección que, en el inicio del estado de naturaleza, se concreta en un perfecto equili-

brío (feliz existencia - conservación) y , que es común en el animal y en el hombre, en éste, dicho equilibrio, está cualificado por el atributo innato de la libertad de perfeccionamiento (82) que forma un todo único con la espiritualidad" (83). De esta forma, el "amor de sí", equilibrio existencial - vivencial, en el hombre constituye la primera ley psíquica y moral. En palabras de Rodolfo Mondolfo: "El "amor de sí" se convierte en impulso de amor hacia el sistema universal de las cosas, en inspiración moral y religiosa a un mismo tiempo" (84).

Tanto, en el Emile como en el Second Discours, el momento en el que Rousseau cualifica con la moralidad a las acciones humanas, es aquel en el que "comenzada la sociedad y establecidas las relaciones entre los hombres, exigieron en ellos condiciones distintas de las que tenían para su constitución primitiva" (85). Es ahora, cuando el hombre "empieza a sentirse en sus semejantes" (86). Pero, ¿de dónde surgen esas "condiciones distintas" que imprimen carácter de morales en las acciones humanas?. Para Rousseau, la moral no es un conjunto de fundamentos externos a la naturaleza del hombre, sino que constituyen, bien en potencia o bien en desarrollo, la naturaleza misma del hombre" (87).

Rousseau, en el Emile, al manifestar que "el primer sentimiento de un niño es amarse a sí mismo" (88), está proclamando simultáneamente que la fuente de la moral (89) no es -

Equilibrio :



= EGOCENTRISMO = AMOR DE SI
=====

AMOR DE SI + LIBERTAD = LEY PSYQUICA Y MORAL (Potencial)

otra que la sensibilidad (90) en el más absoluto sentido del término: el "amor de sí" (91). Pero, esta vida afectiva de - total y absoluta autosuficiencia, si bien, constituye el origen, el punto de arranque, de la moral, ésta, ya habita adormecida (inexistente fácticamente), en tanto en cuanto, toda facultad moral innata, al ser superflua en esta situación, - permanece como "facultad virtual" (92). "Mientras que su sensibilidad permanezca ceñida a su individuo, no hay nada de - moral en sus acciones, sólo cuando se comienzan a explayar - fuera de él, toma primero los sentimientos y a continuación las nociones del bien y del mal que lo constituyen verdaderamente como hombre y parte integrante de su especie" (93). Es por ello que Jean Jacques dirá inmediatamente que "el segundo (sentimiento), que del primero se deriva, es, de donde surge como una proyección del "yo" en el semejante, esa "virtud tanto más universal y útil al hombre cuanto que precede en - él al empleo de toda reflexión" (95), y que se concreta en - "una compasión natural" que Rousseau denomina "piedad" (96).

A través de la "piedad" como "primer sentimiento relativo que mueve el corazón humano, según el orden de la naturaleza" (97) y, a la vez, "sentimiento primero de humanidad" (98), nos "trasladamos fuera ~~de~~ nosotros y nos identificamos con el ser que padece" (99) abandonando, por así decirlo, nuestro propio ser para tomar el suyo" (100). Esta "compasión natural" constituye un elemento espontáneo ceñido a unas características - cas particulares, a saber:

A) Proviene del "amor de sí" : única fuerza motriz, único motor de nuestra existencia física y espiritual, que precede a la moralidad y la origina.

B) Sigue "el orden de la naturaleza", en tanto en cuanto, no está coordinado por el hombre sino por la misma naturaleza.

C) Es inactivo cuando, identificado con el "amor de sí", no posee estímulos externos.

D) Los estímulos externos surten efecto a través del fenómeno imaginativo puesto que "ninguno se vuelve sensible hasta que se anima su imaginación" (101).

Además, la "piedad" tiene un carácter expansivo que le confiere la categoría de moral:

A') Mediante la "piedad", en acción, el individuo se -- transporta fuera de sí.

B') Este transporte extra-personal supone un darse y ser en otro.

C') Frente a la relación, hombre (espíritu) - objetos físicos (materia), que constituye el "autosuficientismo" del --- "amor de sí" donde la moral permanece adormecida (virtual), la relación hombre - hombre constituye una fuerza de atracción -- igual pero más elevada por efecto de la moral en acción.

Es, por tanto, la "piedad" en el hombre un elemento espontáneo que, proveniente del "amor de sí" y, siguiendo el orden de la naturaleza, ella está dinamizada por la imaginación. Así mismo, posee un carácter expansivo consistente en la autoidentificación con el semejante (102). En el orden práctico: "la piedad nos lleva sin reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir y en el estado de naturaleza sirve de ley, de costumbre y de virtud" (103).

CONCLUSION V
=====

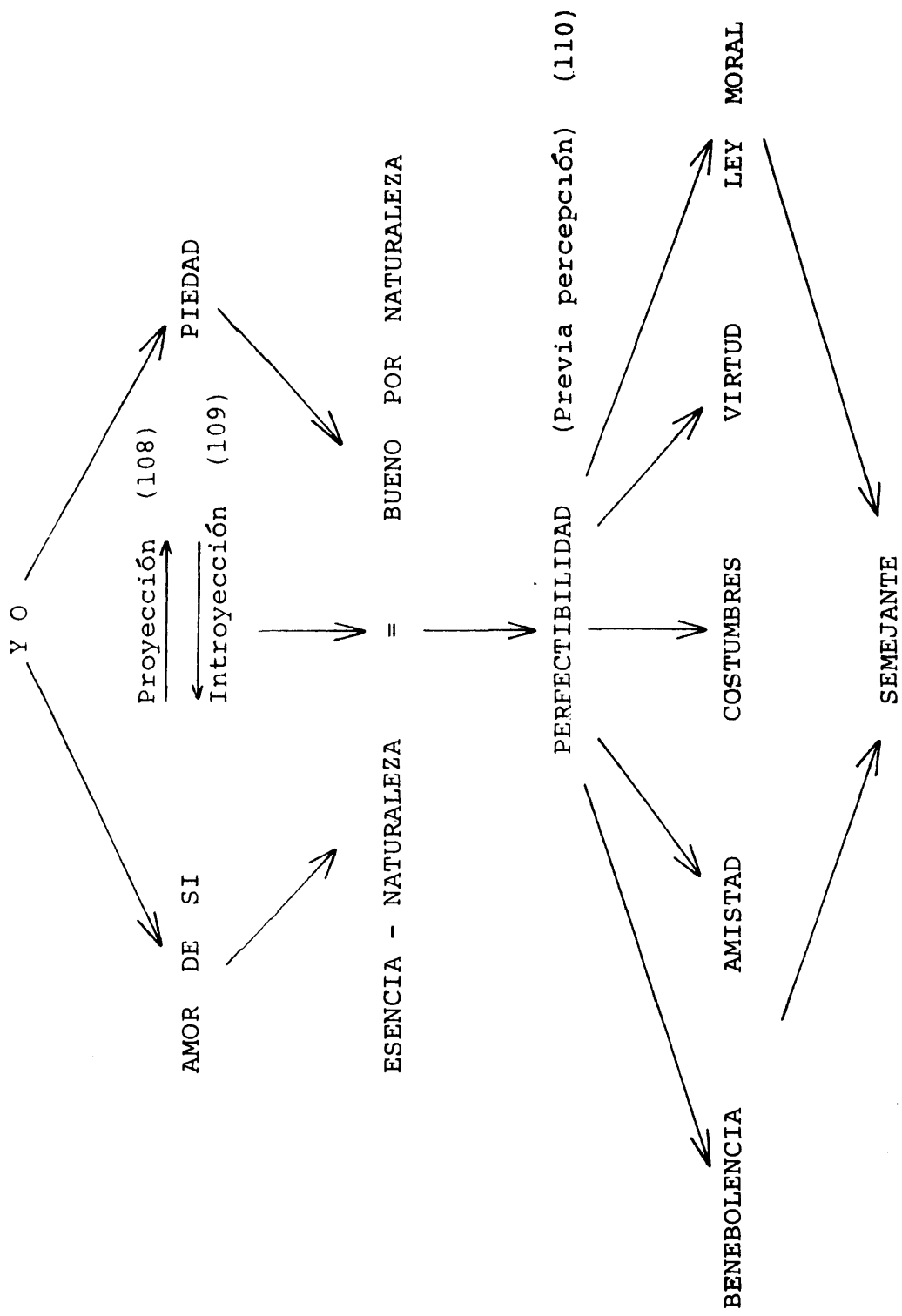
UN DERECHO NATURAL ASENTADO EN LA BONDAD

El único Derecho Natural rousseauniano es anterior a la puesta en funcionamiento del mecanismo de la razón y se asienta sobre la bondad natural del hombre (104) como "principio - innato de justicia y de virtud". Así, en la Lettre à Christophe de Beaumont, dirá: "El principio fundamental de toda moral, sobre la que he razonado en todos mis escritos y que he razonado en este último con toda la claridad de que soy capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la - justicia y del orden; que no existe perversidad en el corazón

humano, y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos. He hecho ver que la única pasión que nace - con el hombre, es una pasión indiferente en sí misma al bien y al mal; que ella no llega a ser buena o mala más que por accidente y según las circunstancias en que ella se desarrolla. He demostrado que todos los vicios que se imputa al corazón humano no son en absoluto naturales; he dicho la manera como nacen; he, por así decirlo, seguido la genealogía, y he hecho ver cómo, por alteración sucesiva de su bondad original, los hombres llegan a ser lo que son" (105).

A modo de síntesis, permítaseme decir el párrafo del Second Discours, en el que Rousseau hace referencia al mecanismo de flujo del Derecho Natural: "Del concurso y combinación de ambos principios (anteriores a la razón: "amor de sí" y "piedad), que nuestro espíritu puede ejecutar por sí sólo, sin necesidad de la idea de sociabilidad, es de donde emanan todas las reglas del Derecho Natural; reglas que la razón se ve inmediatamente obligada a establecer sobre otros fundamentos, cuando sus desarrollos sucesivos han llegado a ahogar - la naturaleza" (106).

A partir de este momento, una vez demostrada la existencia de un Derecho Natural en el estado de naturaleza que se fundamenta en el "amor de sí" y la "piedad", "todos los esfuerzos de Rousseau, como señala R. DERATHE, tienden a encontrar un sistema político que quede conforme con el ideal del Derecho Natural" (107).



N O T A S

Página 337

- (1) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.

Página 338

- (2) Jean Jacques BURLAMAQUI nació en Ginebra en 1694 y murió en 1748. Fué profesor de la Academia de Ginebra. Sus dos obras fundamentales que, más que una aportación personal, supusieron una puesta en claro de las tesis pufendorfianas, fueron: Principes de droit naturel , Genève - 1747 y Principes de droit politique, Genève - 1751.
- (3) Ciertamente J.J. BURLAMAQUI, como incansable bebedor de - las fuentes pufendorfianas, inicia su teoría del contrato social fundamentándose en las directrices del filósofo de DORFCHENMINTZ (Sajonia), pero, acabará siendo un avance relativo de las ideas de ROUSSEAU a este respecto. Además, es preciso señalar que LASSUDRIE-DUCHÊNE, Jean Jacques - Rousseau et le Droit de Gens, París - 1906, pág. 96, dice que se ha exagerado mucho la influencia de BURLAMAQUI sobre ROUSSEAU. Por su parte, G. DEL VECCHIO, "Burlamachi - et Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VI, 1910, págs. 353 y 354, dice: "De su conciudadano BURLAMAQUI, ROUSSEAU ha tomado mucho de las formas exteriores, - mucho de los elementos accesorios en la composición del - Contrat Social; esto es suficiente para hacer interesante una comparación de dos teorías, pero no autoriza seguramente a atribuir al primero una parte esencial y prepon

derante en la formación del pensamiento incomparablemente más elevado del segundo".

- (4) Sobre el Derecho Natural en BURLAMAQUI, véase: B. GAGNEBIN, Burlamaqui et le droit naturel, Ginebra - 1944.
- (5) G. GUSDORF, L'avènement des sciences au siècle des lumières, París - 1973, pág. 504, señala que R. DERATHE resume la doctrina del Derecho Natural en el Siglo de las Luces de esta manera: "Toda la teoría del Derecho Natural reposa sobre la afirmación de que existe, independientemente de las leyes civiles y antes que todas las convenciones humanas un orden moral universal, una regla de justicia inmutable, la "ley natural", a la cual todo hombre está inclinado a conformarse en las relaciones con sus semejantes. Esta ley que tiene su fundamento en la naturaleza misma del hombre es tan imputable como las verdades eternas, y, como tiene su autoridad en la recta razón, se impone igualmente a todos los hombres". R. DERATHE, parece identificar naturaleza humana y recta razón, con lo que excluye a Jean Jacques ROUSSEAU de entre los teóricos del Derecho Natural en el Siglo de las Luces.
- (6) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro XII, O.C. I, pág. 602, y Emile, Libro I, O.C. IV, pág. 278. A este respecto, G. GUSDORF, L'avènement des sciences au siècle des lumières, París - 1973, págs. 356 y 357, dice: "El primado del orden emocional, hogar de los valores, comanda un vuelco de la teoría empirista de la percepción. Denunciando a -- los que se esfuerzan por "materializar todas las operaciones del alma y de quitar moralidad a los sentimientos humanos". ROUSSEAU afirma que los objetos no son más que soportes o signos para la expresión de las realidades íntimas. (...) La cosmología viene a ser proyección de la antropología; el naturalismo de ROUSSEAU de tradición pietis

ta, corresponde al primado de la sensibilidad sobre la sensorialidad, a la soberanía del corazón sobre el intelecto. De ahí la tesis según la cual "la primera invención de la palabra no viene de las necesidades, sino de las pasiones".

- (7) La posición de S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, I, VI, 4, respecto al Derecho Natural no es del todo clara y está más próxima al voluntarismo que al racionalismo. Así, este autor, dice: "Las leyes naturales tienen vigor en -- cuanto a la razón hace comprender que es voluntad y mandato de Dios que los hombres obren conforme a ellas".
- (8) J.J. BURLAMAQUI, Principes du droit naturel, Genève - 1747, II, VII, 13.

Página 339

- (9) CICERON, De Légibus, I, 5, 16 y 17. Igualmente, en G. VAZQUEZ, H. GROCIO y J. LOCKE, existe una correspondencia entre ley natural y naturaleza humana entendida como naturaleza racional. G. VAZQUEZ, Commentaria ac disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae, disp. 97, cap. I, 3, dice: "La naturaleza humana, en cuanto racional, es la regla primera entre el bien y el mal". Por su parte H. GROCIO, Del Derecho de la guerra y de la paz, prolegómenos 8, señala - que: La fuente del Derecho propiamente dicha se encuentra en el Derecho Natural en cuanto descende de los caracteres esenciales y específicos de la naturaleza humana en - tanto en cuanto naturaleza racional y social. Para -- J. LOCKE, Essays on the law of Nature, VII, la ley natural es: "Una regla de conducta fija y eterna, dictada por la - razón misma".

Página 339

- (10) CICERON, De Republica, Libro III, / 22. También en De Légibus, I, 15,42, dice: "Unico es el Derecho que tiene unida a la Sociedad, y única es la ley que en él tiene - su fundamento, ley que consiste en la recta norma de mandar y prohibir, y el que no la reconoce es injusto, esté o no inscrita en algún lugar". En otra parte de De Légibus, I, 6, 18, dice: "La ley es la razón suprema insita en la naturaleza, que manda lo que debe hacer y prohíbe lo contrario. Razón que, realizándose en el pensamiento del -- hombre, es precisamente la ley".

Página 340

- (11) Ver, B. ROLAND-GOSSELIN, La doctrine politique de Saint-Thomas, París - 1928. Se trata de un buen trabajo sobre la idea de ley natural en SANTO TOMAS y sus orígenes -- griegos.
- (12) J.J. ROUSSEAU, Contrat Social, Libro I, cap. VIII, O.C. III, pág. 364.
- (13) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.

Página 341

- (14) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124. Esta crítica no solamente persigue la exposición de una evidencia, sino también, la constatación de que el problema fundamental de la filosofía, el de la "naturaleza humana", -

solamente puede ser abordado con garantía desde la perspectiva que ofrece una simbiosis perfecta entre la verdad filosófica y la sinceridad personal.

Página 343

- (15) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.
- (16) No debemos olvidar que ROUSSEAU ha bebido, de una manera muy especial, de las fuentes griegas. Sobre este particular, véase G. BRETONNEAU, Estoicisme et valeurs, París - 1977.
- (17) Ver, A. SANCHEZ DE LA TORRE, Los griegos y el Derecho Natural, Madrid - 1962, págs. 61 a 69; igualmente, véase -- E. BLOCH, Droit naturel et Dignité humaine, París - 1976, págs. 22 a 35.
- (18) Es la teoría de la ley justa, dictada por una voluntad superior a la humana. Como ejemplo señalaremos las "leyes no escritas" de la tragedia Antígona de SOFOCLES.
- (19) La ley de la naturaleza como instinto común a todos los animales. Esta teoría está defendida por CALICLÉS y TRASÍMACO.
- (20) El Derecho Natural como norma dada al hombre por su naturaleza racional de hombre. Esta concepción está mantenida por HIPIAS, ALCIDAMANTO y ANTIFON entre otros.
- (21) Digesto, 1, 1, 11. Por ejemplo, PAULO define el Derecho Natural como "lo que siempre es justo y bueno".

Página 343

- (22) Ver, F. CAMACHO EVANGELISTA, "Ius naturale" en las fuentes jurídicas romanas", Anales de la cátedra Francisco Suárez, Granada - 1962. También véase M. F. SENN, De la justice et du droit. Explication d'une définition traditionnelle de la justice, París - 1927, (Apéndice), sobre la distinción entre el Derecho Natural y el Derecho de Gentes.

Página 344

- (23) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 124.
- (24) Digesto, 1, 1, 1, 3.
- (25) Frente a aquello que por necesidad física sucede, es decir, que el ius tenga, como aspecto fundamental, el ser norma, significa: "Proposición que enuncia lo que debe hacerse".

Página 345

- (26) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 124 y 125.
- (27) La racionalidad de inspiración ciceroniana (recta ratio) y la sociabilidad (appetitus societatis) aristotélica, son los ingredientes esenciales de la naturaleza humana para GROCIO. Para un conocimiento más profundo del Derecho Natural grociano, véase: A. MARIN LOPEZ, "La doctrina del Derecho Natural en H. Grocio", Anales de la cátedra Francisco Suárez, Granada - 1962.

Página 345

- (28) S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, II, II, 2, dice: "Los jurisconsultos entienden por Derecho Natural lo que la naturaleza enseña a todos los animales de donde - consecuentemente no es particular al hombre, sino que es reputado convenir también al resto de los animales". El filósofo sajón considera que, la tesis de ULPIANO, se fundamenta sobre "una cierta Alma del Universo" y sobre la "Metempsicosis". S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, I, II, 5, igualmente piensa que "los juristas romanos toman el término de Derecho Natural en un sentido - impropio".
- (29) La distinción entre Moral y Derecho constituye un problema que, en su momento, pero sin conferirle excesiva importancia, había sido abordado por H. GROCIO, Del Derecho de la guerra y de la paz, prolegómenos, 8 y 9, diciendo: "Más esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente, propia del entendimiento humano, es - la fuente de su Derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de - lo ajeno, y, si tuviéramos algo de otro o de ello hubiéramos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente, y el merecimiento de la pena entre -- los hombres". H. GROCIO continua diciendo: "De esta significación del Derecho dimana la otra más amplia: porque, ya que el hombre no tiene sólo sobre los demás vivientes la fuerza social de que hablamos, sino también el juicio para apreciar lo deleitable y lo nocivo, no solamente lo presente, sino también lo venidero, y lo que puede conducir a ambas cosas; es conforme a la naturaleza humana seguir también sobre estas cosas el juicio rectamente for-

mado según la condición del entendimiento humano, no corromperse por el miedo o por el atractivo del apetito -- presente, ni precipitarse con arrebató temerario; y lo -- que abiertamente repugna a tal juicio, entiéndese ser -- además contra el Derecho de la naturaleza a saber, humana". Por tanto, H. GROCIO, frente al Derecho Natural, -- distingue otro de significación "más amplia" que se identifica con la Moral. Por su parte S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, I, VII, 7, distingue entre las acciones que son consecuencia de un Derecho perfecto y las debidas en base a un Derecho imperfecto. En el campo del -- Derecho perfecto opera la coacción, en tanto que las acciones debidas en base a un Derecho imperfecto "son confiadas a la conciencia de cada cual". El problema queda algo más resuelto con el tratamiento dado por CH. TOMASIO y proporciona los materiales que, más tarde, utilizará KANT. Para CH. TOMASIO, Fundamenta juris naturae et gentium, I, V, 17, 18, 20 y 21, dentro de la distinción Derecho y Moral, el comportamiento según el Derecho, se -- diferencia del comportamiento según la Moral, en que mientras, en el primer caso, la obligación jurídica de lugar es una obligación externa, la acción moral origina una -- obligación de conciencia, y, por tanto, no jurídica. Por otra parte, al igual que S. PUFENDORF, señala a la coacción como nota típica del Derecho: "Al decorum nadie puede ser constreñido, y si lo es, no se tratará ya de decorum, mientras la obligación jurídica es siempre externa y teme la coacción por parte de los demás hombres".

- (30) S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, I, VII, 7. Por otra parte, en esta misma obra (I, VI, 18), señala que: "La ley natural, es lo que conviene tan necesariamente a la naturaleza natural y social del hombre, que sin la observación de esta ley no podría haber entre el género humano sociedad honesta y tranquila".

- (31) J. LOCKE, Essays on the law of Nature, VII.

- (32) T. HOBBS, De iure, XIV, 10. Para T. HOBBS las leyes naturales tienen como función exclusiva determinar el contenido de las leyes positivas. Así en esta misma obra -- (VI, 16) dirá: "Las leyes de la naturaleza prohíben el hurto, el homicidio, el adulterio y toda la variedad de agravios. Sin embargo debe concretarse por medio de leyes civiles, y no por las naturales, qué debe entenderse por hurto, homicidio, adulterio y ofensa". Sobre esta cuestión es importante ver, G. M. CHIODI, Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes, - Milán - 1970.
- (33) E. BLOCH, Droit naturel et Dignité Humaine, París - 1976, pág. 17. Bajo el título "El pretendido sentimiento de justicia", en un bello pasaje escribe: "Se ha querido, con frecuencia, descubrir entre los animales alguna cosa tan remarcable como un instinto jurídico".
- (34) SAN ALBERTO MAGNO, Summa de bono, V, quaestio 1, articulus 1, señala que el Derecho Natural : "No es otra cosa que el Derecho de la razón, o sea, lo que se debe hacer en cuanto la naturaleza es razón".
- (35) SANTO TOMAS DE AQUINO, Summa Teologiae, Prima Secundae, quaestio 90, articulus 1.
- (36) SANTO TOMAS DE AQUINO, Summa Teologiae, Prima Secundae,

quaestio 91, articuli 2 y 3. Está claro que SANTO TOMAS, al puntualizar, está rechazando a ULPIANO, y además de la misma forma, se opone a la definición que G. DE AUXERRE, Summa aurea in quattor libros Sententiarum, IV, da - de Universalis (una de las tres clases de Derecho Natural juntamente con Universalissimus y Speciale): Universalis es el Derecho Natural que la naturaleza dicta a todos los animales.

Página 347

- (37) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.
- (38) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 569.
- (39) Para tener una idea más clara sobre este problema, véase, A. VICENT, "La notion moderne du droit naturel et le volontarisme (de SUAREZ a ROUSSEAU)", Archives de philosophie du droit, 1963.
- (40) No deja de resultar llamativa la expresión rousseauniana: "tan metafísicos"; como si dentro de la metafísica existiesen grados en función la mayor o menor comprensión que ofreciese el problema. Realmente, la expresión "tan metafísicos", es sinónima de incompreensión y está en la línea del sentido peyorativo que ROUSSEAU tiene de la metafísica tradicional. La expresión podría identificarse - con la frase de la Nouvelle Héloïse, sixième partie, VIII, O.C. II, pág. 699, "esos abismos de la metafísica que no tienen ni fondo ni límites".

Página 348

- (41) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.
- (42) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 145 y 146.
- (43) Véase, L. GEYMONAT, Ciencia y realismo, Barcelona - 1980, págs. 135 a 166. El autor realiza una exposición de los diferentes significados que, el término "naturaleza", ha tenido a partir de GALILEO.

Página 349

- (44) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 568.
- (45) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 568.
- (46) Es preciso hacer la advertencia de que ROUSSEAU, en el manuscrito Favre, escribe: "Y nosotros no tenemos más que - sentidos", en lugar de: "Y nosotros no tenemos más que imaginación". P. JIMACK, La Genèse et la redaction del Emile, Ginebra - 1960, aporta datos de interés en torno a los diferentes manuscritos del Emile.
- (47) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 162, dice: "Confieso que habiendo podido acaecer de muchas formas los sucesos que tengo que describir, no puedo determinar la elección sino por conjeturas; pero a parte de que estas conjeturas se convierten en razones, aunque son - las más probables que se pueden deducir de la naturaleza de las cosas, y los únicos medios que se pueden tener para descubrir la verdad, las consecuencias que - voy a deducir de las mias no serán, sin embargo, con

jeturas, porque sobre los principios que acabo de establecer no se sabría formar otro sistema que no produjera los mismos resultados y del que yo pudiera deducir - las mismas conclusiones".

- (48) A. DE ASIS, "La ley natural en Jean Jacques Rousseau", Anales de la cátedra Francisco Suárez, Granada - 1961, pág. 172, recoge la crítica del concepto de Derecho Natural en ROUSSEAU hecha por S. DEPLOIGE, Le conflict - de la Morale et de la Sociologie, París - 1929, cap. VI, págs. 177 a 195, en la que, el profesor belga considera el recurso a la abstracción como uno de los flancos débiles del sistema rousseauiano. Por su parte, el profesor A. DE ASIS puntualiza diciendo que "el soporte al - que sería referible la ley natural resulta absolutamente movedizo, en principio, por la abstracción mediante la que se piensa y se pretende descubrir el estado de - naturaleza, después por lo subjetivo que significa lo - que se atribuye al hombre natural".

- (49) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.

Página 350

- (50) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.

- (51) Estas leyes podrían ser resumibles en el solo precepto del Léviathan, 15, que dice: "No hacer a los demás lo - que no quieras que se te haga a ti".

Página 352

- (52) El texto en francés rezaba: "Quelle est l'origine de -

l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle".

- (53) I. BERNRUBI, L'ideal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel, Genève - 1940, pág. 115, habla de la búsqueda de la naturaleza humana por parte de ROUSSEAU como una "marcha ascensional hacia la naturaleza ideal del hombre".
- (54) P. BURGUELIN, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, París - 1951, pág. 509, dice: "ROUSSEAU suprime el final de la cuestión propuesta por la Academia de Dijon: "... Y si ella está autorizada por la ley natural". Esta no autoriza nada, en un sentido, ni igualdad, ni de de igualdad, porque no hay derecho anterior a la sociedad".
- (55) La pretensión rousseauniana de la fundamentación de la ley natural sobre la naturaleza del hombre, no tendría sentido si como señala J. DIDIER, La question de l'homme et le fondement de la philosophie, París - 1964, pág. 26, refiriéndose a las tres puntualizaciones que KANT hace en el Prefacio de l'anthropologie: (...) 3) Señala por fin que en el hombre nada es "natural". La naturaleza humana no es quizás más que un mito. La geografía y la historia dicen cómo el hombre es diverso. La naturaleza humana es tal y como lo ha "querido el destino" (Schicksal). La -- conclusión es que el hombre escapa de los otros y de sí mismo, que ningún conocimiento en general de su naturaleza no es posible como lo quería ROUSSEAU, porque él es - en sí "profundidad".
- (56) M. ARMIÑO, Prólogo. Del contrato social - discursos, -- Madrid - 1980, pág. VI, refiriéndose al Second Discours, dice con acierto: " ... ahora retrocediendo va a buscarlo (al hombre) a su primigenio estado para examinar las

causas y el paso de una situación a otra en un análisis que tiene más de teoría antropológica que de rigor histórico". También, P. PASCUALUCCI, Rousseau et Kant, Milano - 1976, vol. II, págs. 25 a 53, realiza un buen estudio sobre la antropología rousseauiana. De igual manera, M. DUCHET, Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971, págs. 322 a 376, ha realizado un trabajo de cierto relieve sobre la antropología de -- ROUSSEAU juntamente con la de BUFFON, VOLTAIRE, HELVETIUS y DIDEROT. Así mismo, M. RANG, Rousseau's Lehre von Menschen, Göttingen - 1959, señala que si la filosofía tradicional definía al hombre como una criatura razonable a imagen de Dios (al hombre por lo alto), la filosofía de las Luces, a partir de la segunda época se esfuerza en formular "una antropología comenzando por abajo", reconstruyendo al hombre tanto a partir de sensaciones elementales, como a partir de un origen animal. Por su parte, B. BACZKO, Rousseau. Solitude et communauté, París - 1974, pág. 87, hace una observación importante al referirse a la historia de las versiones sucesivas del "estado de naturaleza" que han tenido lugar desde GROCIO hasta ROUSSEAU diciendo que: "Ella podría ser una excelente contribución a la historia de la relación de la antropología filosófica con la política, lo mismo que de la utopía con la política".

(57) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.

Página 353

(58) DIDEROT, "Art", Enciclopedia, dice: "Con frecuencia se ignora el origen de un arte mecánico o se tienen solamente conocimientos vagos sobre sus progresos ... En estas ocasiones es preciso recurrir a suposiciones filosóficas, par

tir de cualquier hipótesis verosímil, de algún acontecimiento primero, y fortuito y avanzar desde allí hasta don de el arte ha sido empujado". Haciendo una breve historia de la utilización del método hipotético, E. CASSIRER, -- Antropología filosófica, México - 1975, pág. 98, dice: - "Fué empleado por GALILEO para el estudio de los fenómenos naturales en el campo de las ciencias morales; y está convencido que sólo por esta vía de razonamientos hipotéticos y condicionales podemos llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre. La descripción que ROUSSEAU hace del estado de naturaleza no lo es en el sentido de un relato histórico del pasado del hombre. Se trata de una construcción simbólica que se propone - describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la humanidad. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta tarea. En la filosofía de la Ilustración se convirtió en un género literario y resultó una de las armas más poderosas en todos los ataques al orden político y social existente. Con este sentido - fué empleado por MONTESQUIEU, por VOLTAIRE y por SWIFT".

- (59) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 125.
- (60) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 568.
- (61) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 125 y 126.
- (62) J.J. ROUSSEAU, Confessions, Libro VIII, O.C. I, pág. 388, al narrar las situaciones vividas durante la meditación - del Second Discours en los bosques de Saint-Germain afirma que: "... el resto del día, perdido en el bosque buscaba, encontraba la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con orgullo; profundizaba en las pequeñas - mentiras de los hombres, osaba desnudar su naturaleza, seguir el proceso del tiempo y de las cosas que han desfigu

rado, y comparando el hombre del hombre con el hombre natural, mostrar en su pretendido perfeccionamiento, la verdadera fuente de las miserias".

- (63) ROUSSEAU no niega una vocación social al hombre, pero se atreve a negar su naturaleza social. Así pues, en el Second Discours, O.C. III, pág. 151, al hablar de la institución de las lenguas dice: "Sea lo que fuere de estos - orígenes, se ve al menos el escaso cuidado que la naturaleza se tomó en unir a los hombres por medio de mutuas - necesidades y de facilitarles el uso de la palabra; lo poco que ha preparado su sociabilidad y lo poco que ha supuesto de su parte en todo lo que aquellos han hecho para establecer sus vínculos". De esta forma, J.J. -- ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 132, desautoriza a "Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad" y, para lo cual, "han sentido la necesidad de elevarse hasta el estado de naturaleza". Estos han llevado a este estado "las ideas que habían tomado de la sociedad: hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil". Quizás, la expresión que mejor -- sintetice el individualismo rousseauniano sea aquella -- del Second Discours, O.C. III, pág. 140, que reza: "Sólo, ocioso y siempre cercano al peligro, al hombre salvaje - debe gustarle dormir y tener el sueño ligero como el de los animales, que pensando poco duermen, por decirlo así, todo el tiempo que no piensan". En resumen, para J.J. -- ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, caps. II y IX, págs. 505, 516 y 517, "la necesidad de buscar para vivir fuerza a los hombres a dispersarse". Esta opinión, es -- contraria a la de S. PUFENDORF, De iure naturae et gentium, II, III, 14, cuando dice que la debilidad implica en el hombre sociabilidad, ya que "si se concibe a un - hombre arrojado a este mundo solo y privado de cualquier

ayuda proveniente de los otros hombres, la vida se le -
aparecería impuesta como pena". Por su parte, T. HOBBS,
De cive, I, 2, señala que el origen de la sociedad está
en el mutuo temor. J. LOCKE, Two Treatises of Government,
II, 126, está bastante próximo a T. HOBBS en este punto,
y además, señala que "en el estado de naturaleza se echa
en falta una autoridad que dé fuerza a las sentencias ju_s
tas y las ejecute".

Página 354

- (64) La expresión: "restablecer sobre otros fundamentos", es
la que ha llevado a pensar, a algunos estudiosos de la -
obra rousseauiana, que existen dos tipos de Derecho Na-
tural en ROUSSEAU. Así, a modo de ejemplo, R. DERATHE, -
Jean Jacques Rousseau et la science politique de son --
temps, París - 1950, pág. 166, escribe: "(...) hay dos -
especies de Derecho Natural; la una, secundum motus sen-
sualitatis, éste es "el Derecho Natural propiamente di-
cho", el que conviene al estado de naturaleza, el otro,
secundum motus rationis o "Derecho Natural razonado" no
aparece más que después del establecimiento de las socie_e
dades". Igualmente, M. GURVITCH, Kant und Fichte als -
Rousseau Interpreten, Kant-studien, 1922, págs. 146 y ss.,
ha visto dos Derechos Naturales en la obra de ROUSSEAU.
A mi modo de ver, la expresión citada, no puede dar lugar
a la creencia de que existen dos Derechos Naturales en -
ROUSSEAU (uno en el estado de naturaleza y otro en el es_t
tado civil), puesto que, una y misma es la fuente ("los
principios anteriores a la razón"). Lo único que cambia
en el tránsito (del estado de naturaleza al estado social)
es la apoyatura ("otros fundamentos") de las leyes natura_l
les ya emanadas "de la constitución del hombre".

Página 354

- (65) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 126.

Página 355

- (66) ROUSSEAU participa de la opinión de CONDILLAC, Tratado de los animales, pág. 379, B 34-37, cuando dice: "El -- hombre forma parte sin embargo de ese sistema general -- que envuelve a todos los seres animados, de ese sistema donde todas las facultades nacen de un mismo origen, la sensación; donde ellas se ejercen por un mismo principio, la necesidad; donde ellas se ejercen por un mismo medio, la unión de las ideas".

- (67) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.

Página 356

- (68) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 600, por -- boca del Vicaire Savoyard dice: "Para nosotros existir -- es sentir; nuestra sensibilidad es indispensablemente anterior a nuestra inteligencia, y antes de tener ideas hemos tenido afectos. Sea cual fuere la causa de nuestro -- ser, ella ha provisto a nuestra conservación dándonos -- afectos que convienen a nuestra naturaleza; y no puede -- negarse que a lo menos éstos sean innatos".
- (69) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 141. No -- podemos confundir el "amor de sí" rousseauniano ("princi-- pio anterior a la razón") con la definición que J.L. MAR-- TIN GARCIA-ALOS, "El amor de sí mismo como fundamento de la ética", Arbor, nº 412, Abril - Madrid - 1980, págs. 33

y 34, da del "amor de sí" confiriéndole además el carácter de uniforme (aunque con diferente denominación) a través de los tiempos: "El amor de sí mismo es el deseo constitutivo por antonomasia y que abarca por consiguiente la realidad integral del hombre. No es, pues, irracional, sino que va acompañado de una toma de conciencia -- que le hace acorde con nuestra naturaleza". Si bien, la definición puede ser válida para la generalidad de los filósofos que se han preocupado de este tema, no lo es, en concreto, para ROUSSEAU. La diferencia, evidentemente, está en el carácter "irracional" ("anterior a la razón", más exactamente) para ROUSSEAU, y, racional (exclusivamente) para J.L. MARTIN GARCIA-ALOS.

- (70) J.J. ROUSSEAU, Les rêveries du promeneur solitaire, Cinquième Rêverie, O.C. III, pág. 1047, recordando la estancia "verdaderamente dichosa" en la soledad de la "isla de Saint-Pierre en medio del algo de Bienne", se expresa de la siguiente forma: "¿De qué gozaba yo en semejante situación?. De nada exterior a mí, de nada sino de mi mismo y de mi propia existencia, mientras este estado dura, uno se basta a sí mismo, como Dios. El sentimiento de la existencia despojado de todo otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de satisfacción y paz, que bastaría por sí solo para hacer esta existencia cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos - y a turbar la dulcura de aquí abajo. Pero la mayoría de hombres agitados por pasiones continuas conocen poco este estado, y no habiéndolo disfrutado más que imperfectamente durante pocos instantes, sólo conservan de él una idea oscura y confusa que no les permite gozar su encanto. Tampoco sería bueno, en la presente constitución de las cosas, que, ávidos de estos dulces éxtasis, se hastiaran de la vida activa cuyas necesidades siempre rena

cientes les prescriben el deber. Pero un infortunado al que se ha apartado de la sociedad humana y que ya no puede hacer nada útil ni bueno aquí abajo ni para el prójimo ni para sí, puede encontrar en este estado compensaciones a todas las felicidades humanas que ni la fortuna ni los hombres le podrían arrebatarse".

- (71) Autorizado por la identidad de origen y destino del hombre: Dios, podríamos utilizar la frase de J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 191, que dice: "El punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde - hemos partido". De esta forma, sería válida para el primer instante del estado de naturaleza la exclamación que J.J. ROUSSEAU, Les rêveries du promeneur solitaire. Première Rêverie, O.C. I, pág. 999, hece: "Todo ha terminado para mí sobre la tierra. No se me puede hacer más -- bien ni mal no me queda más qué esperar ni qué temer en este mundo, y véaseme tranquilo en el fondo del abismo, pobre mortal infortunado, pero impasible como Dios mismo".
- (72) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 591, hace - hablar al Vicaire Savoyard: "No digo que serán remunerados los buenos; ¿porque, qué otro bien puede esperar un ser excelente, que vivir conforme a su naturaleza?". Más adelante, continuará diciendo el Vicaire Savoyard: "Menos estriba este sentir en los méritos del hombre que en la noción de bondad que me parece inseparable de la divina esencia. No hago otra cosa que suponer la observancia de las leyes del orden, y Dios constante consigo mismo".
- (73) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, págs. 604 y 605, al hablar de la edad en que "el corazón (...) ansioso de felicidad (...) se fija al fin en su vana imagen, y pre-

sume hallarla donde no reside", hace decir al Vicaire Savoyard: "Aspiro al momento en el que liberado de las trabas del cuerpo, sea yo sin contradicción, sin partición y sólo necesite de mi para ser feliz; entre tanto, desde esta vida lo soy, porque estimo en poco todos sus males, -- porque la contemplo como ajena de mi ser, y porque de mí pende todo el bien que de ella puedo sacar".

(74) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 488.

(75) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 164.

(76) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 490.

Página 357

(77) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 491. También en la Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, pág. 936, dice: "El hombre no es un ser simple; él está compuesto -- de dos sustancias. Si todo el mundo no está de acuerdo -- con ésto, nosotros, usted y yo, sí convenimos, y he tratado de probarlo a los otros. Probado ésto, el amor de sí no es una pasión simple; sino que tiene dos principios, a saber, el ser inteligente y el ser sensitivo, donde el -- bienestar no es el mismo. El apetito de los sentidos tiene de al del cuerpo, y el amor del orden al del alma. Este -- último amor desarrollado y hecho activo lleva el nombre -- de conciencia; pero la conciencia no se desarrolla y no -- actúa más que con las luces del hombre. No es más que por estas luces por lo que llega a conocer el orden, y ésto -- no sucede más que cuando conoce que su conciencia lo lleva a amarlo. La conciencia es pues nula en el hombre que no ha comparado nada, y que no ha visto sus relaciones. En este estado el hombre no conoce más que a él; él no ve

su bienestar conforme ni opuesto al de nadie; no odia ni ama a nada; limitado al sólo instinto físico, es necio; ésto es lo que he hecho ver en mi Discours sur l'inégalité".

- (78) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 219, n. 15, señala que: "Conviene no confundir el amor propio con el amor de sí mismo, dos pasiones muy distintas por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí es sentimiento natural que lleva a los animales a cuidar de su propia conservación, y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio es sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo ha hacer más caso de sí que de los demás, y que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente y que es el verdadero origen de lo que se llama el honor". Igualmente en el Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 493, dirá: "El amor de sí mismo, que sólo a nosotros se refiere, está contento cuando se hallan satisfechas nuestras verdaderas necesidades; pero el amor propio que se compara, nunca está contento ni puede estarlo, porque como nos prefiere este afecto a los demás, también exige que nos prefieran -- los demás a ellos, cosa que no es posible. De este modo nacen del amor de sí las pasiones cariñosas y blandas, y del amor propio las irascibles y rencorosas". En similares términos, sobre la diferencia entre el "amor de sí" y el "amor propio" se expresa en : Rousseau juge de Jean Jacques, Premier Dialogue, O.C. I, pág. 669.

- (79) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 322.

- (80) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, págs. 142 y 143.

Página 357

(81) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 142.

Página 358

(82) Ignorar que la libertad, no tomada en un sentido ontológico según el cual en el punto inicial solamente diferiría del instinto animal en cuanto a atributo potencial de naturaleza superior, sino en el sentido dinámico de libertad de perfeccionamiento, "forma un todo único con la espiritualidad", puede conducirnos a pensar también - en la participación de los animales en la ley natural. - Es por ello que J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 126, explicita: "Por este medio se terminan también las antiguas disputas sobre la participación de los animales en la ley natural; pero como tienen en cierto modo nuestra naturaleza, por la sensibilidad de que están dotados, se deduce que deben participar también del Derecho Natural y que el hombre está sometido para con ellos a cierta especie de deberes. Parece, en efecto, que si yo estoy obligado a no hacer daño alguno a mis semejantes, menos consiste en su carácter de ser racional que - en su condición de ser sensible; condición que, siendo - común al bruto y al hombre, debe cuando menos dar al uno el derecho de no ser maltratado inútilmente por el otro". El hombre posee libertad de perfeccionamiento y a la vez sensibilidad animal. El animal, por su parte, posee instinto y también sensibilidad animal. La confrontación -- hombre-animal hace pronunciar a Jean Jacques ROUSSEAU -- formulaciones relativizadas: A) La naturaleza de ambos (hombre-animal) es "en cierto modo" semejante (observemos que no dice totalmente semejante); B) Esta semejanza --

sensorial obliga al hombre para con el animal a "cierta especie de deberes". ¿Cuáles son esos deberes?. El hombre, ser libre, desde la posición de superioridad que - le confiere la libertad, tiene los deberes, para con el animal, que se enmarcan dentro de la utilidad propia dulcificada por "la gracia y la benignidad". Solamente puede ser maltratado, el animal, cuando sea útil su sacrificio para el hombre ("no ser maltratado inútilmente por el por el otro"). Esta opinión rousseauniana acerca de la actitud humana frente al animal no es original sino que ha sido tomada de MONTAIGNE, Ensayos Completos, Libro II, - cap. XI, vol. II, pág. 93, para quien, a su vez, los antiguos, entre ellos PLUTARCO, han sido la fuente de inspiración. Dice MONTAIGNE: "Nos obliga un cierto respeto y un general deber de humanidad no sólo a portarnos bien - con las bestias, que tienen vida y sentimiento, sino incluso con los árboles y las plantas. Debemos justicia a los hombres y gracia y benignidad a las demás criaturas susceptibles de recibirlas, ya que entre ellas y nosotros, hay algún mutuo comercio y deber".

- (83) R. MONDOLFO, Rousseau y la conciencia moderna, Buenos Aires - 1967, pág. 70.
- (84) R. MONDOLFO, Rousseau y la conciencia moderna, Buenos Aires - 1967, págs. 44 y 45.
- (85) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 170.
- (86) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 504.
- (87) J.J. ROUSSEAU, Premier Discours, O.C. III, pág. 30, dice: "¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas simple, ¿son precisos tantas penas y aparato para conocerte?. ¿No es

tán gravados tus principios en todos los corazones, y no basta para aprender sus leyes entrar en sí mismo y descubrir la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones?".

(88) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 492.

(89) Sobre el tema de la moral rousseauniana, ver: CH.W. HENDEL, J.J. Rousseau moralist, Londres - 1934, (2 vol.).

Página 360

(90) J.J. ROUSSEAU, Rousseau juge de Jean Jacques, Deuxieme Dialogue, O.C. I, pág. 805, dice: "La sensibilidad es el principio de toda acción, un ser aunque animado, que no sintiese nada, no haría nada: ¿porque dónde estaría para él el motivo de actuar?. Dios mismo es sensible porque actúa. Todos los hombres son sensibles, y quizás en el mismo grado, pero no de la misma manera. Hay una sensibilidad física y orgánica, que, puramente pasiva, parece no tener por fin más que la conservación de nuestro cuerpo y de nuestra especie por las direcciones del placer y del dolor. Hay otra sensibilidad que llamo activa y moral que no es otra cosa que la facultad de ligar nuestros afectos a los seres que nos son extraños".

(91) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, págs. 588 y 589, dice: "Donde todo está bien no hay injusticia. La justicia es inseparable de la bondad; y la bondad es efecto necesario de una potencia ilimitada y del amor de sí mismo, esencial de todo ser que siente. El que todo lo puede, explaya, por así decirlo su existencia con la de los seres. Producir y conservar son actos perpetuos de la potencia, que no obra en lo que no existe; Dios no es

el Dios de los muertos, y no pudiera ser destructor y malo sin perjudicarse. El que lo puede todo sólo puede querer lo que es bueno. Luego el ser soberanamente bueno, - porque es soberanamente poderoso, también debe ser soberanamente justo; sin lo cual se contradeciría a sí mismo, porque el amor del orden que da origen al orden se llama bondad, y el amor del orden que le conserva se llama justicia".

- (92) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro II, O.C. IV, pág. 304, dicé:
"Así lo ha instituido desde luego la naturaleza que todo lo encamina a lo mejor, y que no le da inmediatamente -- (al hombre) más deseos que los necesarios para su conservación, y las facultades que le bastan para satisfacerlos; todas las demás las ha puesto como de reserva en el interior del alma, para que cuando fuere necesario se vayan desenvolviendo".
- (93) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 505.
- (94) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 492.
- (95) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 154.
- (96) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 156, dice:
"La piedad moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie". Aquí debemos hacer dos observaciones: --
1) El verbo "moderar" está empleado no con el significado de freno decelerador, sino en el sentido de guía orientador "según el orden de la naturaleza". 2) La "piedad" supera las barreras de la individual conservación y concurre a la "conservación mutua de toda la especie".
- (97) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 505.

Página 360

- (98) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 156.
- (99) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, págs. 504 y 505, señala que: "La piedad es dulce, porque poniéndonos en lugar del que sufre se siente por tanto el placer de no sufrir como él. Y amarga la envidia, porque la presencia de un hombre feliz, lejos de subrogar al envidioso en su lugar, le causa el desconsuelo de no verse en él. El uno parece que nos exime de los males que sufre, y el otro que nos priva de los bienes que disfruta".
- (100) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 505.

Página 361

- (101) J.J. ROUSSEAU, Emile, Libro IV, O.C. IV, pág. 506.

Página 362

- (102) B. BACZKO, Rousseau. Solitude et communauté, París - 1974, pág. 92, dice: "Esta facultad de identificación afectiva con el otro constituye la premisa de la extensión de su propio "yo" sobre los otros: el individuo pasa del "yo" - al "nosotros".

- (103) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 156.

Página 363

- (104) Sobre la bondad natural del hombre rousseauniano, ver:

MOUREAU - RENDU, L'idée de bonté naturelle chez J.J. Rousseau, París - 1929. El autor, en esta obra, vuelve a tomar el debate más antiguo del mundo sobre la maldad o bondad nativas del hombre. Si todos los escritores -- griegos y latinos -a excepción del poeta LUCRECIO- se han amoldado a considerar un estado de dichosa inocencia, una edad de oro de bastante larga duración, para el mundo y para la humanidad, los escritores judíos y, a continuación, los autores cristianos, han admitido un pecado original, una caída moral que ha degradado al hombre desde su aparición y que, desde entonces no cesa de reproducirse en cada uno de nosotros desde su nacimiento.

Página 364

- (105) J.J. ROUSSEAU, Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, págs. 935 y 936.
- (106) J.J. ROUSSEAU, Second Discours, O.C. III, pág. 126.
- (107) R. DERATHE, Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, París - 1950, págs. 151 a 171.

Página 365

- (108) No tomamos "la proyección" como "mecanismo de defensa del ego" en cuyo caso, según G.R. LOWE, El desarrollo de la personalidad: de la infancia a la senectud, Madrid - 1979, pág. 17, la define como: "La proyección se produce cuando negamos un rasgo, inaceptable en nosotros mismos y lo adscribimos a otra persona o a otra cosa. Decimos, inconscientemente también, "no soy yo, son ellos". Este mecanismo de

defensa, tan común puede convertirse en gravemente destructivo conforme a la malignidad de la característica original proyectada". En el estado de naturaleza, el tipo de "proyección" es químicamente puro.

- (109) Tampoco tomamos la "introyección", tal como la define - G.R. LOWE, El desarrollo de la personalidad: de la infancia a la senectud, Madrid - 1979, pág. 18, cuando dice: "Es en un sentido lo opuesto de la proyección: cuando introyectamos no expulsamos rasgos indeseables de nosotros mismos, sino que nos incorporamos rasgos deseables de los otros. En vez de decir "no soy yo, son ellos" decimos -- "no son ellos, soy yo". En el estado de naturaleza se trata de una "introyección"aséptica.
- (110) Sobre la percepción, ver, de esta misma tesis: Tercera - parte, sección segunda, cap. II, n. 47.

B I B L I O G R A F I A
=====

I

GUIAS BIBLIOGRAFICAS

Las citas de esta tesis han sido realizadas a través de: J.J. ROUSSEAU, Oeuvres Complètes. Ed. publicada bajo la dirección de B. GAGNEBIN y M. RAYMOND, Bibliothèque de la Pléiade, París - 1959 - 1969 (falta por editarse un volumen).

Volumen I : Les Confessions et autres textes autobiographiques. (Con la colaboración, para este volumen, de R. OSMOND).

Volumen II : La Nouvelle Heloïse. Théâtre. Poésies. -- Essais littéraires. (Con la colaboración, para este volumen, de H. COULET, B. GUYON, J. SCHERER, CH. GUYOT y B. GAGNEBIN).

Volumen III : Du Contrat Social. Ecrits politiques. (Con la colaboración, para este volumen, de - F. BOUCHARDY, J. CANDEAUX, R. DERATHE, -- J. FABRE, J. STAROBINSKI y S. STELLING-MICHAUD).

Volumen IV : Emile. Education. Morale. Botanique. (Con la colaboración, para este volumen, de - J.S. SPINK, CH. WIRZ, P. BURGUELIN, H. GOUHIER, R. DE VILMORIN y B. GAGNEBIN).

Las obras de J.J. ROUSSEAU que no figuran en la edición de la Bibliothèque de la Pléiade, están citadas a través de - los siguientes textos:

Lettre a d'Alembert sur les spectacles, ed. M. Fuchs, -
Genève - 1948,

Essai sur l'origine des langues (Texto integral reproducido después de la ed. A. Berlin de 1817), Ligugé - 1969.

La correspondencia ha sido consultada en:

Correspondence complète de Jean Jacques Rousseau, ed. -
R.A. LEIGH, Genève - 1957 - 1965. (16 volúmenes).

Para la parte de la Correspondencia no contenida en la -
ed. R.A. Leigh, ha sido consultada:

Correspondence générale de J.J. Rousseau, ed. T. Dufour,
y P.P. PLAN, París - 1924 - 1934. (20 volúmenes).

II

OTRAS EDICIONES IMPORTANTES

ROUSSEAU, Oeuvres Complètes, Clasiques Garnier, que están distribuidas en cinco volúmenes, a saber:

- Les rêveries du promeneur solitaire, ed. H. Roddier,
París - 1960.

- Julie ou la Nouvelle Héloïse, ed. R. Pomeau, París - 1960.
- Emile ou de l'éducation, ed. F. et P. Richard. París - 1964.
- Les Confessions, ed. J. Voisine, París - 1964.
- Du Contrat social et autres oeuvres politiques, ed. -- J. Ehrard, París - 1975.

ROUSSEAU, Oeuvres Complètes, ed. du Seuil ("L'Intégrale"), en tres volúmenes distribuidos de la siguiente forma:

- Volumen I : Oeuvres autobiographiques, París - 1967, - (Prefacio de J. FABRE, presentación y notas de M. LAUNAY).
- Volumen II : Oeuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat Social (1735 - 1762), París - 1971, (Prefacio de J. FABRE, introducción, presentación y notas de -- M. LAUNAY).
- Volumen III : Oeuvres philosophiques et politiques: de l'Emile aux derniers écrits politiques -- (1762 - 1772), París - 1971, (Prefacio de J. FABRE, presentación, notas, diccionario político y filosófico de M. LAUNAY).

III

EDICIONES PARCIALES

- Du Contrat Social, ed. Garnier-Flamarion, París - 1966, (Cronología e introducción de P. BURGUELIN).

- Du Contrat Social, ed. Larousse, París - 1973, (Noticia biográfica, noticia histórica y literaria, notas explicativas, documentación temática, juicios, cuestionario y sujetos de deberes por M. LE BRAS).

- Du Contrat Social, ed. Aubier-Montaigne, Mayenne - 1976, (Introducción, notas y comentario de M. HALBWACHS).

- Emile ou de l'education, ed. Garnier-Flamarion, París - 1966, (Cronología e introducción por M. LAUNAY).

- Les reveries du promeneur solitaire, ed. Garnier-Flamarion, París - 1964, (Cronología y Prefacio por J. VOISINE).

IV

EDICIONES PARCIALES EN CASTELLANO

- Discurso sobre las ciencias y las artes, , ed. Aguilar,

Buenos Aires - 1974, (Traducción y Prólogo de L. HERNANDEZ ALFONSO).

- Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre, ed. Península, Barcelona - 1973, (Traducción de M. BUSTAMANTE):

- Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, ed. Aguilar, Buenos Aires - 1976, (Traducción realizada por J. LOPEZ Y LOPEZ; Prólogo: S. BORDOY LUQUE).

- Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, ed. Aguilar, Madrid - 1974, (Traducción realizada por: J. LOPEZ Y LOPEZ; Introducción: J. STAROBINSKI).

- El origen de la desigualdad entre los hombres, ed. - M. Castellote, Madrid - s/f., (Traducción, Prólogo y notas : J. CASTELLOTE).

- Contrato Social, ed. Espasa-Calpe, Madrid - 1975, -- (Prólogo de F. DE LOS RIOS URRUTI).

- El Contrato Social o Principios de derecho político; Discurso sobre el origen de la desigualdad, ed. Porrúa, México - 1975, (Estudio preliminar de D. MORENO).

- Contrato Social, ed. Espasa-Calpe, Madrid - 1975, -- (Traducción de C. BERGES; Prólogo: A. RODRIGUEZ HUESCAR).

- Del Contrato Social. Discursos, ed. Alianza, Madrid - 1980, (Prólogo y notas de M. ARMIÑO).

- Emilio o de la Educación, ed. Fontenella, Barcelona - 1973, (Introducción por H. WALLON, estudio y notas por J.L. LECERCLE).

- Emilio o de la Educación, ed. Porrúa, México - 1975,
(Estudio preliminar de D. MORENO).

- Reflexiones de un paseante solitario, ed. Prometeo,
Valencia - s/f., (Traducción: J.A. LUENGO).

- Las meditaciones del paseante solitario, ed. Labor,
Barcelona - 1976, (Prólogo: J. M. VALVERDE).

V

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ADAM (A.) "Rousseau et Diderot", Revue des sciences humaines - 1949.
- ALBERTI (F.) Dell'educazione fisica e morale, o sia, de doveri de padri, delle madri e de -- precettori cristiani nell'educazione de figliudi contro i principe del signor - Rousseau di Ginevra, Torino - 1767, -- (2 volúmenes).
- ALBERTO MAGNO (SAN) Summa de Bono, vol. XXVIII (Münster), - 1915, de las Opera Omnia.
- ALBIN (M.) L'idée d'Evolution, París - 1957.

- AMERIO (F.) Historia de la Filosofía, Madrid - 1965.
- ARANGUREN (J.L.L.) Ética y Política, Madrid - 1968.
- ARTAUD (J.) Emilio religioso opuesto all'Emilio ateo-negativo di fiangia como Rousseau, Pesaro - 1780.
- ASIS (A. DE) "La Ley natural en J.J. Rousseau", Anales de la cátedra Francisco Suárez. Granada - 1961.
- AUDEBERT (M.) "Rousseau ou les raisons du coeur: Une - lecture du Discours sur l'origine de l'iné-galité", Raison Presente, Enero - Marzo - 1979.
- AUXERRE (G. DE) "De sacramentis conservativis gratiae", - Summa aurea, París - 1500 u 1518.
- BACZKO (B.) - Rousseau: Einsamkeit und Gemeinschaft, -- Wien-Frankfurt-Zürich - 1970.
- Rousseau, solitude et communauté, París - 1970.
- Rousseau: Samotność i vospólnota. Varso-vie - 1964.
- BARTHES (R.) "D'eux à nous", Le Monde, 7 - Abril - 1978, (Sección "Suplément au Monde des livres".
- BATTAGLIA (F.) Curso de Filosofía del Derecho, Madrid - 1951.

- BAYET (S.) J.J. Rousseau ou l'impossible unité, Paris - 1968.
- BEAUDOVIN (H.) La vie et les oeuvres de Jean Jacques Rousseau, Paris - 1891, (2 volumes).
- BELAVAL (Y.) "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean Jacques Rousseau", - Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXVIII - 1969 - 1971.
- BENOT (I.) Diderot de l'athéisme à l'anthicollonialisme, Paris - 1970.
- BENRUBI (I.) L'idéal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel, Genève - 1940.
- BERGIER (N.S.) Le déisme réfuté par lui même ou examen en forme de lettre des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de Rousseau, Paris - 1765.
- BESSAUSSE (D.) L'unité chez J.J. Rousseau, Paris - 1977.
- BIOU (J.) "Emile et l'autre histoire", Raison Presente, n°36, Novembre-Décembre - 1975.
- BLANCHARD (W.H.) Rousseau and the Spirit of Revolt, Ann Arbor - 1967.
- BLOCH (E.) - Droit Naturel et Dignité humaine, Paris - 1976.
- La philosophie de la renaissance, Paris - 1974.

- BLOCH (E.) - Naurrecht und menschliche Würde, Frankfurt - 1961.
- BOBBIO (N.) Il diritto naturale nel secolo XVIII, - Turin - 1947.
- BOUCHARDI (F.) "Une definition de la conscience par J.J. Rousseau", Annales de la société J.J. -- Rousseau, vol. XXXII - 1950 - 1952.
- BOUVIER (B.) J.J. Rousseau, Genève - 1912.
- BREDIF (L.) Du caractère intellectuel et moral de - J.J. Rousseau, Paris - 1906.
- BREHIER (E.) Histoire de la philosophie, Paris - 1969.
- BRETONNEAU (G.) Stoïcisme et valeurs chez J.J. Rousseau, Paris - 1975.
- BROCKERHOFF (F.) Jean Jacques Rousseau, Leipzig - 1863-1864, (3 volúmenes).
- BROOME (J.H.) Rousseau: a study of his thought, London - 1963.
- BRUFAU (J.) Las actitud metódica de Samuel Pufendorf y la configuración de la "disciplina juris naturalis", Madrid - 1968.
- BRUNO (A.) La formazione del pensiero politico di - Rousseau, Catania - 1965.
- BUFFON (G.L.L.) - Oeuvres Complètes, ed. Pourrat Frères, - 1833-1834, (22 volúmenes, in. 8°).

- BUFFON (G.L.L.) - Oeuvres Complètes, ed. Flourens, Garnier-París - s/f.
- Epoques de la nature (1778), ed. critica J. Roger, París - 1962.
- BURGUELIN (P.) - J.J. Rousseau et la religion de Genève, Genève - 1962.
- La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, París - 1952.
- "L'unité dans l'oeuvre de Rousseau", Revue de Métaphisique et de Morale, n° 2 - 1960.
- BURLAMAQUI (J.J.) - Principes de droit naturel, Geneve - 1947, (Aelen - 1969).
- Principes de droit politique, Genève - 1751.
- CAMACHO E. (F.) "Ius naturale" en las fuentes jurídicas - romanas", Anales de la cátedra Francisco Suárez, Granada - 1962.
- CARLI (G.R.) Della disuguaglianza fisica, morale, civile fra glinonmini ossia ragionamento sopra l'opera di Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Pádova - 1792.
- CARO BAROJA (J.) "El tiempo en antropología", Revista de Occidente, n° 2 - 1980.
- CARTON (P.) Le faux naturalisme de J.J. Rousseau, -- Saint Amand - 1951.

- CASSINI (P.) - Introduccione a Rousseau, Bari - 1974.
- Rousseau, Siae - 1976.
- CASSIRER (E.) - Antropología filosófica, México - 1975.
- Il problema G.G. Rousseau, Firenze - 1973.
- Filosofía de la Ilustración, México - 1972.
- "L'unité dans l'oeuvre de J.J. Rousseau",
 Bulletin de la société française de Phi-
 losophie, Abril-Junio - 1932.
- CASTIGLIONE (G.) Discours su l'origine de l'inégalité par-
 mi les hommes, pour servir de réponse au
 discours que M. Rousseau, citoyen de Ge-
 nève a publié sur le même sujet. Amster-
 dam - 1756.
- CICERON - De Légibus. (La generalidad de las obras
 de Cicerón están traducidas al Italiano
 en el vol. I de Opera politiche et filo-
 sofiche de Cicerone, por L. Ferrero, Tu-
 rín - 1953).
- De república, ed. Aguilar, Madrid - 1979.
- De officiis, ed. Iberia, Barcelona - 1962,
 (Traducido al castellano bajo el título :
 Los deberes, las paradojas de los estói-
 cos).
- Discursos políticos y forenses, ed. Ibe-
 ria, Barcelona - 1968.
- COBBAN (A.) Rousseau and the Modern State, London -
 1934.

- COLLINGWOOD (R.G.) - Autobiografía, México - 1974.
- La idea de la historia, México - 1972.
- CONDILLAC (E.) - Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos, Madrid - 1922.
- Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones, Buenos Aires - 1975.
- Oeuvres Complètes, ed. G. Le Roy, París - 1947, (3 volúmenes in 4°).
- COPLESTON (F.) - Historia de la Filosofía (De Wolf a Kant), Barcelona - 1975.
- COTTA (S.) - "Teoría filosófica e teoría política in - Rousseau", Giornale di Metafisica - 1964.
- "Teoría religiosa e teoría política in - Rousseau", Giornale di Metafisica - 1964.
- Rousseau ou de l'insuffisance de la politique", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Octubre-Diciembre - 1978.
- CORNU (A.) - "Formación y desarrollo del clasicismo francés", Suplementos del seminario de problemas científicos y filosóficos, n° 24, México - 1960.
- CURTOIS (L.J.) - "Chronologie critique de la vie et des -- oeuvres de Jean Jacques Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XV - 1923.
- Le séjours de Jean Jacques Rousseau en Angleterre (1766-1767), Lausanne - 1911.

- CRESSON (A.) "La filosofía francesa", Cuadernos, n°78, Buenos Aires - 1971.
- CROCE (B.) La historia como hazaña de la libertad, México - 1971.
- CROCKER (L.G.) Rousseau's Social Contract: An interpretive Essay, Cleveland - 1968.
- CROSSMAN (R.H.S.) Biografía del Estado Moderno, México - 1970.
- CRUZ CRUZ (J.) "Rousseau y la democracia", Nuestro tiempo, n° 288, Junio - Pamplona - 1978.
- CUENDET (W.) La philosophie religieuse de Jean Jacques Rousseau et ses oeuvres, Genève - 1913.
- CHAPMAN (J.W.) Rousseau: Totalitarian or liberal?, New-York - 1956.
- CHARPENTIER (J.) Rousseau, New - York - 1931.
- CHARVET (J.) The social problem in the philosophy of Rousseau, Cambridge - 1974.
- CHIODI (G.M.) Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes, Milan - 1970.
- CHUQUET (A.) J.J. Rousseau, París - 1893.
- D'ALAMBERT Discurso preliminar de la Enciclopedia, - Buenos Aires - 1965.

- DAGUERRESSAR (P.) "Jean Jacques Rousseau ou la fonction d'un refus", Archives des lettres modernes, -- n° 177, Paris - 1977.
- DAVILA (E.) Histoire des guerres civiles de France, - de François II à Henri IV (1630).
- DAVY (G.) Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau, Oxford - 1953.
- DE LACHARRIERE (R.) Études sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx., Paris - 1963.
- DE LA VOLPE (G.) Rousseau y Marx, Barcelona - 1969.
- DEL C. IGLESIAS (M.) "El paraíso perdido en las cartas persas y en los discursos rousseauianos", Revista de Estudios Políticos, n° 8, Marzo - Abril - 1979.
- DELVAILLE (J.) Essais sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle, Paris - 1910.
- DEL VECCHIO (G.) - "Burlamacchi et Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VI - 1910.
- Historia de la Filosofía del Derecho, Barcelona - 1963.
- "Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau", Revue critique de législation et de jurisprudence, Mayo - Paris - 1914.

- DELVOS (V.) La philosophie pratique de Kant, París - 1969.
- DEPLOIGE (S.) Le conflit de la Morale et de la Sociologie, París - 1929.
- DEPRUN (J.) Historia de la Filosofía, Madrid - 1978.
- DERATHÉ (R.) - Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, París - 1948.
- Rousseau et la science politique de son temps, París - 1950.
- DIDEROT (D.) - Oeuvres Complètes, ed. J. Assézat y M. - Tourneaux, Garnier, París - 1875-1877, - (20 volúmenes in 8°).
- "Art", artículo de la Enciclopedia.
- "Existence", artículo de la Enciclopedia.
- DIDIER (J.) La question de l'homme et le fondement de la philosophie, París - 1964.
- DILTHEY (W.) Historia de la Filosofía, México - 1951.
- DRAKE Anthropologie, Londres - 1707.
- DUCROS (L.) Jean Jacques Rousseau, París-Marseille - 1908-1915, (3 volúmenes).
- DUCHET (M.) Anthropologie et histoire au siècle des lumières, París - 1971.
- DURANA (S.) La educación en Juan Jacobo Rousseau, - Buenos Aires - 1966.

- DURKHEIM (E.) Montesquieu et Rousseau precurseurs de la sociologie, Paris - 1966.
- DUSAULX (J.J.) De mes rapports avec J.J. Rousseau, et de nôtre correspondance, suivie d'une notice très - importante, Paris - 1789.
- EILGENDINGER (M.) Jean Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginerie, Neuchâtel - 1962.
- EINAUDI (M.) - "Alcune riflessioni sullo sviluppo del pensiero politico di Rousseau", AA.UU. Studi in memoria di G. Solari, Turín - 1954.
- The early Rousseau, Ithaca - 1967.
- ELIAS DE TEJADA (F.) La monarquía tradicional, Madrid - 1954.
- ELLIS (M.B.) A synthesis of Rousseau's thought, Toronto - 1949.
- FABRE (J.) - "Deux frères ennemis: Diderot et Rousseau", Diderot Studies, III - 1961.
- "Energie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz", Lumières et Romantisme, Paris - 1963.
- FAGUET (E.) - Rousseau penseur, Paris - 1912.
- La politique comparée de Montesquieu, -- Rousseau et Voltaire, Paris - 1902.
- Rousseau artiste, Paris - 1912.

- FASSO (G.) Historia de la filosofía del Derecho, Madrid - 1979. (3 volúmenes).
- FELLOWS (O.) "Buffon and Rousseau, aspects of a relationship", Publications of the modern -- language association of América, vol. -- LXXV - 1960.
- FDEZ GALIANO (A.) Derecho Natural, Madrid - 1972.
- FERRATER MORA (J.) La filosofía actual, Madrid - 1979.
- FETSCHER (I.) - La filosofía política di J.J. Rousseau, Milano - 1972.
- "Filosofía moral y política en J.J. -- Rousseau", Revista de estudios políticos, nº 8, Marzo-Abril - 1979.
- FINER (H.) Teoría y práctica del gobierno moderno, Madrid - 1964.
- FOUCAULT (M.) Présentation de: Rousseau juge de Jean - Jacques, París - 1962.
- FRAILE (G.) - Historia de la Filosofía, Madrid - 1966.
- "Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo", Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, vol. XV - Madrid - 1964.
- FRIEDRICH (C.J.) La filosofía del Derecho, México - Buenos Aires - 1964.
- GAGNEBIN (B.) - A la recontre de Jean Jacques Rousseau. Textes et documents, Genève - 1962.

- GAGNEBIN (B.) - Burlamaqui et le droit naturel, Genève - 1944.
- GÁMBARA (L.) Las doctrinas del Derecho Natural y las escuelas sucesivas, Barcelona - s/f.
- GAMBRA CIUDAD (R.) Historia sencilla de la Filosofía, Madrid - 1965.
- GANOCHAUD (C.) "Opini3n publique et changement social - chez Jean Jacques Rousseau", Revue française de science politique, Octubre - 1978.
- G.VALDECASAS (J.G.) "El "Contrato Social" frente al "Discurso sobre la desigualdad", Anuario de Filosofía del Derecho, vol. XIII - 1967-1968.
- GENTILE (F.) "Le jeu politique du promeneur solitaire", Rivista internazionale di Filosofia del diritto, Octubre-Diciembre - 1978.
- GERDIL (S.G.) Reflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de M. Rousseau, Turín - 1763.
- GEYMONAT (L.) Ciencia y realismo, Barcelona - 1980.
- GHÉHENNO (J.) Jean Jacques Rousseau, París - 1948-1952, (3 volúmenes).
- GILSON (T.) Y LANGAN (E.) Filosofía Moderna, Buenos Aires - 1967.
- GLUM (F.) Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat, Stuttgart - 1956.

- GOLDSCHMIDT (G.A.) Jean Jacques ou l'esprit de la solitude,
Paris - 1978.
- GOLDSCHMIDT (V.) Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau, Paris - 1974.
- GOULEMOT (J.M.) Y
LAUNAY (M.) El siglo de las Luces, Madrid - 1969.
- GLEZ. ALVAREZ (A.) Historia de la Filosofía, Madrid - 1972.
- GONZALEZ VICEN (F.) "Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo", Anuario de Filosofía del Derecho, vol. VIII - 1961.
- GOUHIER (H.) - "Ce que le Vicaire doit à Descartes", -
Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXV - 1959-1964.
- Les méditations métaphisiques de J.J. Rousseau, Paris - 1970.
- "Nature et histoire dans la pensée de Jean Jacques Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXIII - 1953-1955.
- GFAN (G.) "La crise de Vincennes", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VII - 1911.
- GREEN (F.C.) - Jean Jacques Rousseau, Cambridge - 1955
- J.J. Rousseau: A critical study of his life and writings, Cambridge - 1955.

- | | |
|-------------------|---|
| GRIMSLEY (R.) | - <u>J.J. Rousseau. A Study in self-Awareness</u> , Cardiff - 1961. |
| | - <u>Rousseau and the Religious Quest</u> , -- Oxford - 1968. |
| | - <u>La Filosofía de J.J. Rousseau</u> , Madrid-1977. |
| | - <u>The Thought of J.J. Rousseau</u> , Oxford - 1974. |
| GROCIO (H.) | <u>Del Derecho de la Guerra y de la Paz</u> , Madrid - 1925, (Traducción de J. Torru-
biano Ripoll). |
| GROETHUYSEN (B.) | <u>J.J. Rousseau</u> , París - 1949. |
| GUEROULT (M.) | - <u>Études sur Descartes, Spinoza, Malebran-
che et Leibniz</u> , New-York - 1970. |
| | - "Nature humaine et état de nature chez
Rousseau, Kant et Fichte", <u>Revue philo-
sophique de la France et de l'étranger</u> ,
Septiembre-Diciembre - 1941. |
| GUICCIARDINI (F.) | <u>Historia di Italia</u> , (1483 - 1540). |
| GUILLARD (E.) | <u>De Rousseau à Jean Jacques</u> , Lausana -
1950. |
| GUILLEMIN (H.) | <u>Un homme, deux ombres</u> , Genève - 1943. |
| HENDEL (CH.W.) | <u>J.J. Rousseau moralist</u> , Londres - 1934.
(2 volúmenes), (reeditado en 1 volumen,
New-York - 1962). |

- HIRSCHBERGER (J.) Historia de la Filosofía, Barcelona - 1970.
- HOBBS (T.) - De cive, vol. II de la ed. W. Molesworth de las obras latinas. Londres - 1839-1845. (Ha sido manejada la reproducción fotostática, Aalen - 1961-1966).
- Leviathan, París - 1971, (Traducción, introducción y notas de François Tricaud).
- Antología: del ciudadano Leviatán, Madrid - 1965, (Selección de textos" Enrique Tierno Galván).
- HOFDING (H.) J.J. Rousseau et sa philosophie, París - 1912.
- HUBERT (R.) - "La formation des idées politiques de -- Rousseau du Premier au Second Discours", Revue d'histoire de la philosophie, Octubre-Diciembre - 1927.
- Rousseau et l'Encyclopédie, París - 1928.
- HUME (D.) Traetise of Human Nature, Oxford - 1958.
- ILUMINATI (A.) - J.J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi, Milano - 1977.
- Jean Jacques Rousseau, Firenze - 1975.
- IZQUIERDO (S.) Filosofía del Derecho y Principios del Derecho Natural, Zaragoza - 1944.

- JIMACK (P.D.) - "La genèse et la rédaction de l'Emile de J.J. Rousseau", Studies on Voltaire and the XVIII Century, vol. XII - Genève - 1960.
- "Les influences de Condillac, Buffon, - Helvetius, dans l'Emile", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. XXXIV - 1956-1958.
- JUSTINIANO Corpus Iuris Civilis, (Institutos, Digesto, Código y Novelas), ed. Mommsen - Krüger - Schöll - Kroll, Berlín - 1868-1894.
- KHODOSS (F.) - Rousseau le citoyen, Vendôme - 1974.
- Rousseau, l'homme, Vendôme - 1974.
- KRAFFT (G.) La politique de J.J. Rousseau: Aspects méconnus. París - 1958.
- KRAKEUR (L.G.) "Diderot's influence on Rousseau's first Discourse", P.M.L.A., Libro II - 1937.
- KREMER-MARIETTI (A.) Introduction al Discours sur l'origine, París - 1973.
- LADRIERE (J.) "Sciences et discours rationnel", Encyclopaedia Universalis, París - 1972.
- LAMAÎTRE (J.) - Jean Jacques Rousseau, París - 1907.
- J.J. Rousseau et son temps, París - 1969.
- LA METTRIE (J.) L'homme - machine, Princeton - 1960.

- LANSON (G.) "L'unité de la pensée de Rousseau", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. VIII - 1912.
- LASSUDRIE-DUCHÊNE Jean Jacques Rousseau et le Droit de -- Gens, Paris - 1906.
- LAUNAY (M.) J.J. Rousseau écrivain politique, Cannes-Grenoble - 1971.
- LEIBNIZ (G.G.) Opera omnia, ed. L. Dutens, Ginebra - 1768, (6 volúmenes). Existe ed. Accademia Pausiana de Ciencias de Berlín: Sämtliche Schriften und Briefe, Darmstadt - 1923-(1930).
- LECERCLE (J.L.) - Introduction. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris - 1954.
- Rousseau et l'art du roman, Paris - 1969.
- LE ROY (G.) La psychologie de Condillac, Paris - 1937.
- LEVI-STRAUS (C.) - "J.J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", Jean Jacques Rousseau, La Baccinière - 1963.
- "Jean Jacques Rousseau père de l'ethnologie", Courier de l'Unesco, Marzo - 1963.
- Tristes tropiques, Paris - 1958.
- LOCKE (J.) - Carta sobre la tolerancia y otros escritos, Barcelona - 1975.
- Essays on the law of Nature, Oxford - 1954.

- LOCKE (J.) - Two treatises of Gouvernement, Cambridge - 1960.
- Ensayo sobre el gobierno civil, ed. Aguilar. Madrid - 1969, (Traducción: A. Lázaro Ros; Introducción: L. Rodríguez Aranda).
- LOIS ESTEVEZ (J.) Introducción a la Filosofía del Derecho, Santiago de Compostela - 1959.
- LOWE (G.R.) El desarrollo de la personalidad: de la infancia a la senectud, Madrid - 1979.
- LUÑO PEÑA (E.) Derecho Natural, Barcelona - 1950.
- LUPPOL (J.K.) Diderot, París - 1936.
- MACDONALD (F.) Jean Jacques Rousseau a new criticism, - Londres - 1906, (Traducción al francés : Roth G., La légende de J.J. Rousseau, -- Hachette - 1909).
- MACDONALD (J.) Rousseau and the French Revolution: 1762 - 1791, Londres - 1956.
- MAHRENHOLTZ (R.) Jean Jacques Rousseau, Leipzig - 1889.
- MALIPIERO (T.) Il trionfo della verità nella difesa dei diritti del trono ossia confutazione del Contratto sociale di Gian Giacomo Rousseau Opera politico-morale, Venezia - 1818.
- MARIAS (J.) Historia de la Filosofía, Madrid - 1975.

- MARQUIS D'ARGENS La philosophie du bon sens, La Haye - 1746.
- M.GARCIA-ALOS (J.L.) "El amor a sí mismo como fundamento de la ética", Verbo, n° 412, -Abril- Madrid-1980.
- MARTIN LOPEZ (E.) "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", Revista de Estudios Políticos, n° 8, Marzo-Abril - 1979.
- MASSON (P.M.) La religion de J.J. Rousseau, París - 1916. (Genève - 1970).
- MASTERS (R.D.) The Political Philosophy of Rousseau, - Princeton - 1968.
- MAUGRA (G.) Voltaire et Rousseau, París - 1886.
- MAY (G.) Rousseau, París - 1961.
- MILLET (L.) La pensée de Jean Jacques Rousseau, París - 1966.
- MONDOLFO (R.) - Discorsi e Contratto sociale, Bologna - 1924.
- Rousseau y la conciencia moderna, Buenos Aires - 1967.
- MONTAIGNE (M.E. DE) Ensayos Completos, ed. Iberia, Barcelona - 1968. (Traducción del francés y notas de Juan G. de Luaces). (3 volúmenes).

- MONTESQUIEU Défense de l'Esprit des lois, Paris - 1950.
- MOREAU (J.) Jean Jacques Rousseau, Paris - 1973.
- MOREL (J.) - "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité", Annales de la société J.J. Rousseau, vol. V - 1909.
- Jean Jacques Rousseau lit Plutarque", Revue d'Histoire moderne, Avril-Mayo - 1926.
- MORLEY (J.) Rousseau, London - 1873, (2 volúmenes).
- MORNET (D.) - Le sentiment de la nature en France de J.J. Rousseau a Bernardin de Saint Pierre, Paris - 1907.
- Rousseau, Paris - 1950.
- MOUREAU-RENDU L'idée de bonté naturelle chez J.J. Rousseau, Paris - 1929.
- MUNTEANO (B.) Solitude e Contradictions de J.J. Rousseau, Paris - 1975.
- MUSSET-PATHAY (V.D.) Histoire de la vie et les ouvrages de J.J. Rousseau, Paris - 1822.
- MUZZARELLI (A.) - Gian Jacopo Rousseau accusator de'filosofi, Assisi - 1798.
- L'Emilio desingannato. Dialoghi filosofici, Siena - 1782, Fuligno - 1793, (3 volúmenes).

- NEGRO PAVON (D.) "Rousseau y los orígenes de la política de consenso", Revista de estudios políticos, n° 8, Marzo-Abril - 1979.
- NUVOLETTI (A.) Gian Giacomo Rousseau all'Assemblea Nazionale o commentario postumo di questo filosofo sul Contratto sociale, Filadelfia - 1791.
- OLTRAMARE (M.A.) "Plutarque dans Rousseau", Melanges d'histoire littéraire et de Philologie offerts à M. Bernard Bouvier, Genève - 1920.
- OSMOND (R.) "Contribution à l'étude psychologique des Rêveries", Annales de la société J.J. -- Rousseau, vol. XXIII, - 1934.
- PASQUALUCCI (P.) - "Il mito rousseauiano del legislatore", Rivista internazionale di filosofia del diritto, Ottobre-Diciembre - 1978.
- Il rapporto Rousseau - Kant, Rivista internazionale di filosofia del diritto, Ottobre-Diciembre - 1973.
- Rousseau et Kant, Milano - 1976.
- PECILLI (D.) "Società e natura nel "Discorso sull'ineguaglianza" di J.J. Rousseau", Rivista internazionale di filosofia del diritto, - 1963.
- PIOVANI (P.) "Il problema del "Contratto sociale", Cultura e scuola - 1962.

- PIRE (G.) - "Du bon Plutarque au citoyen de Genève",
Revue de Literature comparée - 1958.
- Socrate devant Voltaire, Diderot et --
Rousseau, París - 1967.
- POLIN (R.) La politique de la solitude: étude sur
J.J. Rousseau, París - 1971.
- PROAL (L.) La psychologie de J.J. Rousseau, París -
1923 - (1930).
- PUFENDORF (S.) - Eris Scandica, qua adversus libros de ju-
re naturali et gentium objecta diluuntur,
Francofurti ad Moenum - 1686.
- Eris Scandica, ed. G. Mascovius - 1759,
(Reedición: Frankfurt - 1967), (2 volú-
menes).
- De officio hominis et civis secundum le-
gem naturalem libri duo, Lund - (Suecia) -
1673. Traducción francesa: Les devoirs
de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui
sont prescrits par la Loi Naturelle, Tra-
ducción del Latín por : J. Barbeyrac, con
notas del traductor. Primera ed. Amster-
dam - 1707, Quinta ed. Amsterdam - 1734-
1735. También se ha utilizado: la ed. de:
De officio hominis et civis secundum le-
gem naturalem libri duo, realizada por :
CH. Fredericus Ayumannus, Francofurti et
Lipsiae - 1758.
- De iure naturae et gentium libri octo, --
Lund (Suecia) - 1672, (Existe traducción

al italiano de G.B. Almici, Venecia - 1757 - 1759, (4 volúmenes).

- Le droit de la nature et des Gens, ou -
Système général des Principes le plus -
importants de la Morale, de la Jurispru-
dence, et de la Politique, Traducción -
del Latín por J. Barbeyrac, con notas -
del traductor y un Prefacio que sirve -
de introducción a toda la Obra. Amster-
dam, H. Schelte y J. Kuyper - 1706, (2
volúmenes in 4°).

- PUY (F.) Tratado de Filosofía del Derecho, Ma-
drid - 1972.
- QUEJARAZU (A.) Filosofía, la verdad y su Historia, Ma-
drid - 1969.
- RABADE (S.) Verdad, conocimiento y ser, Madrid - 1974.
- RAVIER (A.) L'éducation de l'homme nouveau, Issou-
dum - 1941.
- RAYMOND (M.) - "Jean Jacques Rousseau, Deux aspects de
sa vie intérieure", Annales de la socié-
té J.J. Rousseau, vol. XXIX - 1941-1942.
- Jean Jacques Rousseau, la quête de soi
et la rêverie, París - 1962.
- RICHE (E.) Rousseau und das Naturrech, Berlín - 1935.
- RICOEUR (P.) Cours sur l'hermeneutique, Lovaina - 1970.

- RICHEBOURG (M.) Essai sur les lectures de Rousseau, Genève - 1934.
- RIPALDA (J.M.) La nación dividida, México - 1978.
- ROBLES (G.) "El origen de los derechos humanos", Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, nº 57, Otoño - 1979.
- ROCHE (K.F.) Rousseau stoic ans romantic, Londres - 1974.
- RODDIER (H.) J.J. Rousseau en Angleterre au dix-huitième siècle, París - 1950
- ROHRS (H.) Jean Jacques Rousseau: vision und Wirklichkeit, Heildelberg - 1957.
- ROLAND (G.) La doctrine politique de Saint - Thomas, París - 1928.
- ROMMEN (E.) Derecho Natural, México - 1950.
- ROTA GHIBAUDI (S.) La fortuna di Rousseau in Italia, Torino - 1962.
- RANG (M.) Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen - 1959.
- ROUSSEL (J.) J.J. Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830, Lectures et légende, París - 1972.
- RUSSELL (B.) Historia de la Filosofía Occidental, Madrid - 1971

- SALONI (A.) Rousseau, Milán - 1946.
- SANCHEZ DE LA TORRE (A.) Los griegos y el Derecho Natural, Madrid - 1962.
- SANZ (J.M.) "Rousseau y la religión", Revista de estudios políticos, nº 8, Marzo-Abril - 1979.
- SARRO (R.) Estudios Preliminares. La estructura de la personalidad, Barcelona - 1971.
- SARTORI (G.) Democrazia e definizioni, Bologna - 1958.
- SCHINZ (A.) - État présent des travaux sur J.J. Rousseau, París - 1948.
- La pensée de J.J. Rousseau, París - 1929.
- SCHLUTER (H.) Das Pygmalion - Symbol bei Rousseau, -- Hamann, Schiller, Zürich - 1968.
- SCIPIONE (B) Il contratto sociale di G.G. Rousseau e - il contratto battesimale di ogni cristiagno, Venezia - 1797.
- SCHNEIDER (M.) J.J. Rousseau et l'espoir écologiste, -- París - 1978.
- SCHOENFELD (W.) Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Stuttgart - Berlín - 1943.
- SCIACKY (I.) Il problema dello stato nel pensiero di Rousseau, Florencia - 1938.

- SCIPEL (P.) "La personnalité religieuse de J.J. --
Rousseau", Annales de la société --
J.J. Rousseau, vol. VIII - 1912.
- SEBAG (L.) Marxisme et structuralisme, Paris - 1964.
- SENN (M.F.) De la justice et du droit, Paris - 1927.
- SHKLAR (J.N.) Men and Citizens: a Study of Rousseau's
Social Theory, Cambridge - 1969.
- SOFOCLES Dramas y tragedias, ed. Iberia, Barcelo-
na - 1969. (Traducción, Prólogo y notas:
A. Blázquez).
- SOLARI (G.) "Natura è società in Rousseau", Rivista
di filosofia - 1950.
- SOMMER (M.E.) Manuel de style epistolaire, Paris - 1849.
- SOZZI (L.) "Interprétations de Rousseau pendant la
Révolution", Studies on Voltaire and the
Eighteenth century, vol. LXIV - 1968.
- SPINK (J.S.) "L'échelle des êtres et des valeurs dans
l'oeuvre de Diderot", C.A.I.E.F. - 1961
- STAGNI (A.) Sulla religione di Gian Jacopo Rousseau
Ginevrino, Venecia - 1769.
- STANCALI (C.) "Iluminismo et sociologia. Durkheim in-
terprete di Montesquieu e Rousseau", Ri-
vista internazionale di filosofia del -
Diritto, Abril-Junio - 1978.

- STAROBINSKI (J.) - "L'acussateur", "Le Monde", sección:
"Supplement au monde des livres", --
7-Abril-1978.
- J.J. Rousseau, París - 1957.
- Jean Jacques Rousseau, la transparence
et l'obstacle, suivi de sept essais sur
Rousseau, París - 1971.
- STRADA (F.) Dos Décadas de las guerras de Flandes,
(1572 - 1649).
- STRAUS (L.) Droit naturel et histoire, París - 1954.
- STINZING (R.) Y
LANDSBERG (E.) Geschichte der dentschen rechtswissens-
chaft, Munich-Leipzig - 1898, (reedita-
da 1957).
- TALMON (J.L.) Los orígenes de la democracia totalita-
ria, México - 1956.
- TARDIANI (S.) Esame analitico del Contratto sociale
di G.G. Rousseau, Lucca - 1819, (2 vo-
lúmenes).
- TEICHMEYER Anthropologie, Gênes - 1739.
- TESTA (A.) Meditazioni su Rousseau, Bolonia - 1962.
- THOMAS (J.F.) Le pélagianisme de J.J. Rousseau, Pa-
rís - 1956.

- THOMAS (L.) "La dernière phase de la pensée religieuse de J.J. Rousseau", Revue de théologie et de philosophie - 1902.
- THOU (J.A.) Historia sui temporis, (155301617)
- TINLAND (F.) L'homme sauvage, Paris - 1968.
- TISSERAND (R.) Les concurrents de J.J. Rousseau à L'Académie de Dijon pour le prix de 1754, Paris - 1936.
- TOMAS DE AQUINO (SANTO)
- Sacrae Theologiae summa, (vol.I), Madrid - 1962, (Por: P.M. Nicolau y P. Ioachim Salaverri).
 - Summa Theologiae, Prima Secundae, (vol.II), Salamanca - 1962.
- TOMASIO (C.) Fundamenta juris naturae et gentium, -- Aalen - 1963, (reedición de la cuarta edición de Halle - 1730).
- T. DEL MORAL (A.) "Modelo y antimodelo en la teoría política de Rousseau", Revista de estudios políticos, n° 212 - 1977.
- T. DE VILLERS (J.) "La educación revolucionaria", Verbo, -- Octubre-Diciembre - 1978.
- TROUSSON (R.) Rousseau et sa fortune littéraire, Paris - 1977.

- TRUYOL SERRA (A.) "La guerra y la paz en Rousseau y Kant", Revista de estudios políticos, n° 8, Marzo-Abril - 1979.
- VALLET DE G. (J.) - Algo sobre temas de hoy, Madrid - 1973.
"Los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke", Verbo, n° 119-120, Noviembre-Diciembre - 1973.
- "Rousseau, de las conjeturas al mito y - del mito a la ficción", n° 177, Julio-Agosto - 1979.
- VAN LAERE (F.) Rousseau: du phantasme à l'écriture. Les - révélations du "Lévite d'Ephraïm", París - 1967.
- VAUGHAN (C.E.) The political writings of Jean Jacques -- Rousseau, Cambridge - 1915, (Oxford - 1962).
- VERNES (P.M.) La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté, París - 1978.
- VERTOT (A.) - Histoire des révolutions de Portugal, (1655-1735).
- Histoire des révolutions de Suède, (1655-1735).
- VIAL (F.) La doctrine d'éducation dans la pédagogie de J.J. Rousseau, París - 1920.
- VICENT (A.) "La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Suárez a Rousseau)" Archives de philosophie du droit, - 1963.

- VILLEY (P.) L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau, Paris - 1911.
- VITIELLO (R.) Rousseau, Jean Jacques: Lettere morali, Roma - 1978.
- VOISINE (J.) J.J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique: Les écrits autobiographiques et la légende, Paris - 1956.
- VON HIPPEL (E.) Historia de la Filosofía Política, Madrid - 1962.
- WEIGAND (K.) Jean Jacques Rousseau Schriften zur Kulturkritik, F. Meiner - 1955.
- WRIGHT (E.H.) The Meaning of Rousseau, London - 1929.
- ZEITLIN (I.) Ideología y teoría sociológica, Buenos Aires - 1977.

VI

PRINCIPALES OBRAS COLECTIVAS

CONTRIBUCION DE:

BURGUELIN (P.)
COTTA (S.)
CROCKER (L.)
DERATHÉ (R.)
FETSCHER (I.)

J.J. Rousseau et sa philosophie poli-
tique, París - 1964.

CONTRIBUCION DE:

GAGNEBIN (B.)
GRIMSLEY (R.)
RAYMOND (M.)
STAROBINSKI (J.)
MAUZI (R.)
SPINK (J.J.)
ADAM (A.)
LEIGH (J.)
BURGUELIN (P.)

J.J. Rousseau et son oeuvre, Problè-
mes et recherches, París - 1964.

CONTRIBUCION DE:

GAGNEBIN (B.)
RAYMOND (M.)
ADAM (A.)
STAROBINSKI (J.)
DERATHÉ (R.)
LEVY STRAUSS (C.)

J.J. Rousseau, Neuchatel - 1962.